This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06823354 7

not acc'd 1.20

Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen

Herausgegeben von

O. Flügel.

E. NEW YORK
BLIC LIBRARY.
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.

Heft I.

318583

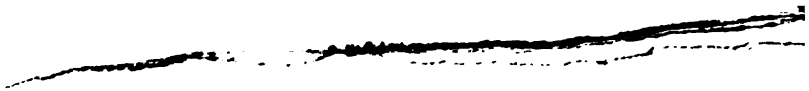
Kants Religionsphilosophie

von

Ch. A. Thilo.

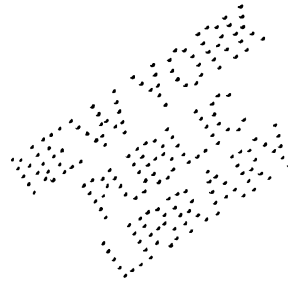
Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Preis 1,20 M.



Religionsphilosophie.

I.



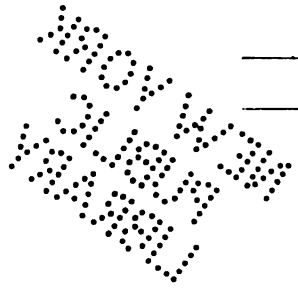
Religionsphilosophie

in Einzeldarstellungen.

Herausgegeben

von

O. Flügel.



Heft I.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Kants

Religionsphilosophie

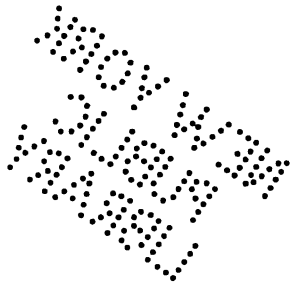
von

Ch. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
373523
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
1913
P L

Alle Rechte vorbehalten.



Ankündigung.

In einzelnen zwanglosen Heften soll hier die neuere Religionsphilosophie nach ihren Vertretern und nach ihren Problemen zur Darstellung gelangen.

Kants Religionsphilosophie möge den Anfang machen, wie sie Thilo in der Zeitschrift für exakte Philosophie behandelt hat.

Für den Leser dürften einige Bemerkungen über Kants persönliche Stellung zur Religion und insbesondere zur christlichen nicht ohne Interesse sein.

Kants persönliche Stellung zur Religion und zum Christentum.

Kant (22. April 1724 bis 12. Februar 1804) war unter dem Einflusse seiner pietistisch-frommen Eltern groß geworden, denen er noch in seinem Alter nachrühmte: sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde.

Von daher hat er zwar immer eine besondere Hochachtung gegen eine derartige Frömmigkeit bewahrt, ist auch selbst ein tief religiöser Mensch geblieben, aber im Sinne des Rationalismus, wie er zu seiner Zeit zum Teil durch seinen eigenen Einfluß herrschend geworden war.

Sein langjähriger Amanuensis Jachmann berichtet, daß er ebensowenig, wie in seinen Schriften in den mündlichen Gesprächen Kants irgend eine mystische Vorstellung bemerkt, noch weniger in seiner Pflichterfüllung und in allen Verhältnissen seines Lebens irgend ein mystisches Gefühl an ihm wahrgenommen habe. Waren irgend eines Menschen Religionsmeinungen, sagt er, kalte Aussprüche der Vernunft, hat je ein Mensch alles, was Gefühl heißt, von seinen religiösen Handlungen ausgeschlossen, bestand je eines Menschen Gottesdienst bloß in einem reinen Gehorsam gegen das Vernunftgesetz und

in einer von allem Sinnlichen gereinigten und rein motivierten Pflichterfüllung, so war dies bei Kant der Fall.

Der andere Biograph und Verehrer Kants, der fromme Bischof Borowski, bedauert die kühle Stellung des von ihm sonst so bewunderten Mannes zum positiven Christentum. Von Herzen wünschte ich, bemerkt er, daß Kant die positive, namentlich die christliche Religion, nicht bloß als Staatsbedürfnis oder als eine zu duldende Anstalt um der Schwachen willen (was jetzt schon viele auch wohl auf der Kanzel ihm nachsprechen) angesehn, sondern das Feststehende, Bessernde und Beglückende des Christentums ganz gekannt hätte; daß ihm die Bibel nicht bloß ein ganz leidliches oder auch gutes Leitungsmittel der öffentlichen Volksunterweisung in der Landesreligion, sondern ein heiliges, teures Buch gewesen wäre; daß er dieses Buch als Leitung des Schöpfers für die Menschenvernunft, die, ganz sich selber überlassen, immer geirrt hat und irren wird bis an's Ende der Tage (obwohl jeder die seinige für die nicht irrende hält) dankbar anerkannt und nicht für ein einer selbstbeliebigen Deutung, die er moralisch nennt, bedürftiges Werklein erklärt hätte; daß er dem öffentlichen Kultus beigewohnt und an den segensvollen Stiftungen unseres Herrn Anteil genommen hätte. Um wieviel mehr Gutes würde er gewirkt haben!

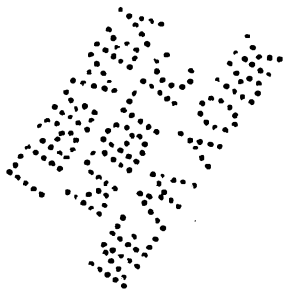
Auch Jachmann bezeugt, daß Kant allen äußeren und sinnlichen Religionsgebräuchen entsagt, daß er insbesondere kein Kirchengänger gewesen sei. Ob er, fügt er hinzu, in seinen früheren Jahren in religiöser Absicht die Kirche besucht habe, ist mir nicht bekannt. In seinem Alter bedürfte er wenigstens keiner äußeren Mittel mehr, um seine innere Moralität zu heben.

Ihm war Religion nichts denn Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote; Pflichterfüllung der einzig vernünftige Gottesdienst, denn es gibt keine etwaigen besonderen Pflichten gegen Gott, die über die ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten hinausgingen.[1])

[1]) Näheres in Vorländers Einleitung zu Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Leipzig, Dürr, 1903. Hier ist auch die Literatur über Kants religiöse Entwicklung verzeichnet.

Inhalt.

	Seite
Vorkritische und kritische Periode	2
Vorkritische Periode. Das All der Realität	2
Indeterministische Freiheit verworfen	3
Einzig möglicher Beweis für das Dasein Gottes	4
Kritische Periode	11
Synthetische Urteile a priori	13
Die Idee des allerrealsten Wesens	21
Der ontologische Beweis	25
Der kosmologische Beweis	27
Der teleologische Beweis	31
Die Postulate der praktischen Vernunft	41
Das allerrealste Wesen und der Pantheismus	51
Aus Kants Nachlaß	64



Kants religionsphilosophische Untersuchungen finden sich außer in einigen früheren Aufsätzen besonders in seinen drei Kritiken, und damit oft wörtlich übereinstimmend in seinen von einem Unbekannten herausgegebenen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.[1] Diejenige seiner Schriften aber, von welcher man vielleicht erwarten wird, daß sie hier vorzüglich besprochen werde, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, liegt nicht auf meinem Wege. Denn ihr Inhalt bezweckt nicht eine rein philosophische Bearbeitung der Religionsbegriffe, sondern eine, nach Kantischen Ansichten vernünftige, Deutung der positiven christlichen Religion. Diese Schrift könnte also nur durch ein genaueres Eingehen auf das Verhältnis der Kantischen Philosophie und vielleicht der Philosophie überhaupt zur christlichen Offenbarung gewürdigt werden. Dies würde aber aus den Grenzen der reinen Religionsphilosophie hinausführen, in denen ich mich halte. Eine Philosophie des Christentums, — und eine solche ist jene Schrift im Grunde, — hat ihren logischen Ort hinter der allgemeinen Religionsphilosophie und kann daher auch keinen bestimmenden Einfluß auf diese ausüben.

Sowohl der bedeutende Gehalt der Kantischen Gedanken über die göttlichen Dinge, als auch ihr Einfluß auf das religiöse Bewußtsein seiner Zeit, wie der Nachwelt, wird eine etwas ausführlichere Darstellung rechtfertigen.

Wir finden bei ihm eine ungleich größere Masse des religionsphilosophischen Stoffes, als bei allen seinen Vorgängern, und denselben in ungleich genauerer und tieferer Bearbeitung. Alle seine Hauptwerke sind im Grunde nur ein Unterbau für die Religionsphilosophie; denn ihre letzte Tendenz geht darauf hinaus, Klarheit und Bestimmtheit des Bewußtseins über die höchsten Fragen des menschlichen Geistes zu erringen; wie er es auch selbst ausspricht,

---

[1]) Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Leipzig 1817 bei Carl Friedrich Franz.

daß die Fragen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die eigentlichen Zielpunkte der Metaphysik seien. Wenn man daher die Gründlichkeit und Tiefe in der Anlage dieser Werke kennt, so fühlt man sich zur Bewunderung des Ernstes hingerissen, mit welchem dieser große Denker die ganze Kraft und Fülle seines Geistes jenen höchsten Gegenständen widmete, und sieht ihn hoch über so vielen stehen, welche zwar sehr geneigt sind, über die Dürftigkeit seiner religiösen Ansichten mitleidig die Achseln zu zucken, die aber ihrerseits, gegen ihn gehalten, nicht einmal eine nennenswerte Denkarbeit an jene Gegenstände gewandt haben, sondern nur mit einem meistens sehr wohlfeil zusammengerafften und schlecht geprüften Reichtume sich brüsten.

Vorkritische und kritische Periode.

In der vorliegenden Hinsicht sind bei Kant zwei Perioden wohl zu unterscheiden. In der ersten wurzelt sein Denken fast noch gänzlich im Leibnizischen Boden. Er verwirft zwar schon die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes, aber er sucht eine andere strenge Demonstration a priori an deren Stelle zu setzen, hält also noch dafür, daß die theoretische Vernunft einen solchen Beweis liefern könne, und er sucht außerdem die Theodicee (Rechtfertigung Gottes wegen der Übel in der Welt) Leibnizens zu ergänzen. In der zweiten Periode dagegen will er die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntnis vom Dasein Gottes dartun und an deren Stelle nur einen moralischen Glauben an Gott setzen. Aber auch in dieser Periode hält er den alten scholastischen Begriff des ens realissimum (allerrealsten Wesens) fest, so daß die Veränderung der religiösen Ansicht, welche er hervorbringen wollte und zum Teil hervorgebracht hat, sich nur auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes, nicht aber auf die wissenschaftliche Bestimmung des Gottesbegriffs selbst bezieht. Er hat den Begriff des allerrealsten Wesens nur aus dem Range eines demonstrierten und gewußten in den eines hypothetischen und geglaubten umgesetzt. Unabsichtlich ist er endlich die Veranlassung geworden, daß ein idealistischer Phantheismus auf längere Zeit die Herrschaft in der philosophischen Welt erhielt.

Vorkritische Periode. Das All der Realität.

Indem wir nach dieser kurzen Übersicht zur Darstellung der ersten Periode schreiten, begegnet uns zuerst ein kurzer Aufsatz Kants über den Optimismus, aus dem Jahre 1759.[1]) Ähnlich wie

[1]) Kants Werke, Aug. v. Hartenstein, 6. Band.

Leibniz einst den ontologischen Beweis des Descartes durch den Nachweis der Möglichkeit der Idee Gottes zu ergänzen unternahm, sucht Kant hier die Theodicee Leibnizens durch den Beweis zu ergänzen, daß die Idee der besten Welt möglich sei. Man könne sich, meint er, nicht ins Unendliche immer höhere Grade der Realität oder Vollkommenheit einer Welt denken; denn der höchste Grad der Realität befinde sich in Gott, in welchem alle mögliche Realität vereinigt sei. Es ist also hier ein bestimmter höchster Grad der Realität vorhanden. Dieses All der Realität kann nun aber der Welt nicht zugeschrieben werden; denn die Unabhängigkeit, die Selbstgenugsamkeit, Allgegenwart, Allmacht usw. sind Vollkommenheiten, die keiner Welt beigelegt werden können. Daher ist hier der Abstand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine bestimmte Größe, die ihren Unterschied ausmacht, festgesetzt. Und die Welt, die sich auf derjenigen Sprosse der Leiter von Wesen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermeßlichen Grade von Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben, ist das Vollkommenste unter allem, was endlich ist.

Allein Kant vergißt, daß diese höchste Sprosse auf der Leiter der Wesen nicht zu finden ist. Man kann allerdings sagen, der Welt kann das All der Realität niemals zugeschrieben werden, aber wie weit sie sich diesem All nähern könne, kann nicht bestimmt werden, da man sich den Abstand bis ins unendlich Kleine verringert denken kann. Es kann also — in solchem willkürlichen Denken, in welchem man sich hier befindet — vor der absoluten Grenze, welche das All der Realität bildet, eine unendliche Reihe möglicher Welten gedacht werden, von denen eine die andere an Vollkommenheit übertrifft.

Gibt es also eine Welt, schließt Kant weiter, welche den höchsten Grad von Realität hat, welcher einer Welt zukommen kann, so muß diese größte Realität eben in der gegenwärtigen zu finden sein. Denn da sie von dem All der Realität erschaffen ist, so steht mit diesem nichts in größerer Harmonie, als worin selbst ein größerer Grad von Realität anzutreffen ist.

Indeterministische Freiheit verworfen.

Gegen diesen Schluß könnte man nun noch den letzten Einwand erheben, daß es Zwang und Notwendigkeit sei, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig als das Beste erkennt; daß Gott aber absolute Freiheit oder Willkür zukomme, zu wählen, was er wolle, darauf antwortet aber Kant: »Dank

für eine solche Freiheit, die das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannt, um trotz allem Ausspruche der Weisheit dem Übel zu gebieten, daß es Etwas sei.« Er verwirft hier also noch entschieden jene indeterministische Freiheit, die ohne Grund wählt, und läßt die Moralität der Handlung nicht auf ihr beruhen, sondern auf der Notwendigkeit, daß die Weisheit das als das beste Erkannte auch wählt. — Wie viel törichte Meinungen möchten der späteren philosophischen Welt erspart sein, wenn Kant diese Wahrheit mit seinem Scharfsinn immer energisch verteidigt hätte! —

Hier also leben in Kant noch ganz die Leibnizischen Gedanken. Das All der Realität, die beste Welt, die wahre moralische Freiheit vereinigen ihn mit seinem großen Vorgänger, dessen Werk er zu vollenden sucht.

Einzig möglicher Beweis für das Dasein Gottes.

Auch die folgende Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, aus dem Jahre 1763, bewegt sich in ihrer allgemeinen Denkweise noch auf dem Grunde der alten Metaphysik.

Zwar hat Kant schon damals die Unzulänglichkeit der drei gewöhnlichen Beweise — des ontologischen, kosmologischen und teleologischen — eingesehen; aber er steht noch in der Überzeugung, daß der menschlichen Vernunft eine Demonstation a priori vom Dasein Gottes möglich sei, und er glaubt den Beweisgrund zu einer solchen gefunden zu haben. Dagegen bemerkt man von seiner späteren Überzeugung, daß der Glaube an Gott nur auf moralischen Gründen ruhen könne, noch keine Andeutung.

Dieser einzig mögliche Beweisgrund, welcher an die Stelle des ontologischen treten sollte, verläuft nun folgendermaßen:

Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus. Denn die Möglichkeit beruht nicht allein darauf, daß das zu Denkende nicht widersprechend ist, sondern auch darauf, daß etwas zu denken, also ein Datum der Möglichkeit, vorhanden ist. Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Material zu irgend etwas Denklichem vorhanden und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Mit kurzen Worten heißt das also nichts anderes: Wäre überhaupt nichts, so könnte von Möglichkeit gar nicht die Rede sein, weil es dann überhaupt nichts zu denken gäbe.

Von diesem an sich harmlosen Satze aus schreitet die Argumentation weiter zu dem Beweise, daß es schlechterdings unmöglich sei,

daß gar nichts existiere. In diesem Beweise liegt der Nerv, aber auch der Grundfehler der ganzen Demonstration.

Wodurch das Materiale, sagt Kant, und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins; also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Wodurch aber alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich; denn das sind gleichbedeutende Ausdrücke. Mithin ist es schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere. Es existiert also etwas notwendig, und zwar dasjenige Dasein existiert notwendig, dessen Nichtssein das Materiale zu allem Denklichen aufheben würde.

Der Paralogismus (der Fehler) in diesem Beweise liegt in dem Satze, daß dasjenige, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben werde, schlechterdings unmöglich sei. Sollen das gleichbedeutende Ausdrücke sein, so heißt das: der Gedanke der Aufhebung alles Möglichen und der der absoluten Unmöglichkeit ist ein und derselbe. Damit wird aber nur gesagt: wenn man sich alles Mögliche aufgehoben oder verneint denkt, so denkt man sich, daß alles nicht möglich ist. Das ist eine Tautologie d. h. beides besagt dasselbe. Aber in dieser Tautologie liegt nicht der andere Gedanke, auf welchen es zum Behuf des beabsichtigten Beweises ankommt, daß es schlechterdings unmöglich sei, alle Möglichkeit wegzudenken, oder mit andern Worten, daß es einen Widerspruch enthalte, (im willkürlichen Denken) anzunehmen, daß nichts existiere. Nur indem dieser Gedanke jener Tautologie untergeschoben wird, entsteht der Schein eines Beweises, daß etwas absolut notwendig existiere.

Nachdem Kant hierdurch den Begriff eines absolut notwendig existierenden Wesens gewonnen zu haben glaubt, unterscheidet er das notwendige Wesen, als dasjenige, dessen Nichtsein alle Möglichkeit aufheben würde, von dem Zufälligen, dessen Nichtsein nicht alles Denkliche aufheben würde, und schließt dann weiter, dieses notwendige Wesen könne nur eines sein. Denn, wenn ein Nichtsein alles Denkliche aufhebt, so muß es allein als Grund der Möglichkeit aller andern Dinge gedacht werden. Eben deshalb müsse es auch ein einfaches Wesen sein und könne nicht aus mehreren Substanzen oder selbständigen Teilen bestehen. Denn diese einzelnen Substanzen würden jede einzelne für sich nur zufällig sein, weil die Aufhebung jedes einzelnen nicht alle Möglichkeit aufhöbe. Würde aber jede einzelne ihrer Existenz nach zufällig sein, so würde dies auch vom Ganzen gelten.

Allein dieser Schluß, auf welchem eigentlich die strenge Einheit des absolut notwendigen Wesens ruht, hängt von einem unrichtigen Obersatze ab: daß nämlich von einem Ganzen nicht prädiziert werden dürfe, was von den einzelnen Teilen nicht ausgesagt werden könne. Man nehme aber nur z. B. das gemauerte Fundament eines Hauses; jeder einzelne Stein desselben ist für das Stehen des Hauses nicht notwendig, obwohl das Ganze dafür notwendig ist. Außerdem aber ist es falsch, dasjenige schlechthin zufällig zu nennen dessen Nichtsein nicht alle Möglichkeit aufhebt. Denn die Existenz dieses Dinges würde doch für die ihm entsprechende Möglichkeit notwendig sein, wenn sie auch für die übrige Möglichkeit zufällig wäre.

Allein, wendet Kant ein, dann müsse man es als möglich denken, daß einige innere Möglichkeit aufgehoben werde, während die übrige noch bliebe. Das sei aber unmöglich. Denn es sei überhaupt unmöglich, daß die innere Möglichkeit aufgehoben würde, da es gänzlich undenklich und widersprechend sei, daß etwas nichts sei. Eine innere Möglichkeit aufheben, heiße alles Denkliche vertilgen. Was also den Grund von einer innern Möglichkeit enthalte, müsse ihn auch von aller überhaupt enthalten. — Aber dadurch würde doch nur bewiesen, daß es nichts Zufälliges geben kann, sondern daß alles notwendig existiert; nicht aber, daß der Grund aller Möglichkeit in einem einfachen Wesen zu finden sei. Denn es ist unmöglich, eine innere Möglichkeit aufzuheben, und hieße das alle Möglichkeit aufheben, so kann von zufälligen Dingen, deren Nichtsein nicht alle Möglichkeit aufheben würde, gar nicht die Rede sein. Übrigens heißt: eine innere Möglichkeit aufheben, also als nicht vorhanden denken, gar nicht etwas als nichts denken. Das würde ich nur tun, wenn ich im logischen Sinne die Möglichkeit aufhöbe, d. h. einen möglichen oder innerlich widerspruchsfreien Begriff als widersprechend, oder sich selbst aufhebend denken wollte. Aber von dieser Aufhebung der Möglichkeit ist bei Kant hier gar nicht die Rede, denn seine ganze Beweisführung beruht auf dem Gedanken, daß auch auf andere Weise die Möglichkeit aufgehoben werden könne, nämlich dadurch, daß man denke: es existiere gar nichts, wodurch eben alles Denkliche verneint, oder aller Stoff des Denkbaren weggenommen werde.

Auf diesem offenbar erschlichenen Fundamente ruht nun der weitere Satz, daß dieses notwendige Wesen als alleiniger Grund aller Realitäten, auch selbst alle Realitäten haben, oder das allerrealste Wesen sein müßte. Jedoch sollen nur einige Realitäten seine eigenen Bestimmungen sein, andere lediglich aus ihm folgen, da nicht alles, was man als positiv denkt, in einem einigen Wesen zusammen sein

kann, weil manche Realitäten, wenn sie zusammen sind, sich in ihrem Effekt aufheben. Unter allen Realitäten sind nun aber auch Verstand und Wille, und zwar sind dies die höchsten Realitäten, folglich werden sie dem absolut notwendigen Wesen zukommen müssen. Alles zusammengenommen also, ist hiermit der Begriff Gottes gewonnen. Denn es ist ein einiges, einfaches, allerrealstes Wesen mit der höchsten Intelligenz, als Grund von allem, als absolut notwendig existierend aufgewiesen. Von diesem All der Realität können sich die andern Dinge nun nicht durch Realitäten, die in ihnen und nicht zugleich in jenem wären, sondern nur durch Negationen unterscheiden.

Mit diesem letzten Satze macht Kant den Übergang vom Begriffe Gottes zu dem der Welt. Allein gesetzt auch, daß der Begriff des allerrealsten Wesens als notwendig existierend bewiesen wäre, so würde der Übergang von ihm zur Welt doch nur ein willkürlicher sein. Denn wenn ein allerrealstes Wesen, in welchem keine Negationen sind, angeblich a priori gefunden ist, so liegt in demselben doch nicht sofort ein Grund, daß außer ihm Wesen sind, welche sich durch Einschränkungen der Realität von ihm unterscheiden. Vielmehr wenn das All der Realität wirklich frei von aller Negation ist, so wird in ihm nicht der mindeste Grund sein, daß eine reale Folge sich aus ihm ergibt. Denn sollte das sein, so müßte es ohne seine Folgen nicht gedacht werden können, oder es müßte sich ein Widerspruch in seinem Wesen ergeben, wenn es nicht als wirkend gedacht würde. Könnte es aber ohne seine Folgen nicht absolut real gedacht werden, so würden diese doch nur ihm immanente Tätigkeiten sein können, nicht aber Dinge, die nicht zu ihm selbst gehörten. Denn sonst ergäbe sich der absurde Widerspruch, daß das allerrealste Wesen dieses nicht wäre, wenn nicht zu ihm etwas hinzugedacht würde, das es selbst nicht wäre.

Aber aus den Bestimmungen, welche Kant mit der alten Metaphysik ohne weiteres als Realitäten des allerrealsten Wesens setzt, ergibt sich allerdings die Welt sofort als reale Folge. Die Allmacht kann nicht gedacht werden, ohne daß sie alles schafft, die Allwissenheit nicht, ohne daß sie alles weiß, die Allgegenwart nicht, ohne daß Gegenstände da sind, denen sie gegenwärtig ist usw.

Die Fehler jener alten Rede vom allerrealsten Wesen, welcher sie für uns jetzt ganz unbrauchbar macht, liegt eben hauptsächlich darin, daß man unbedenklich allerlei Begriffe zusammenhäufte, die irgend eine Vollkommenheit auszudrücken schienen, ohne in ihnen die innere Negativität und Relativität erkannt zu haben.

Aus jenem All der Realität folgert nun Kant nicht bloß über-

haupt eine Welt, sondern weiter auch eine in sich zusammenstimmende und mit Weisheit geordnete. Denn daraus, daß die innere Möglichkeit, d. h. das Wesen der Dinge, in einem einigen Wesen gegründet ist, folgt, daß diese Dinge nun auch unter sich möglichst zusammenstimmen, oder daß ihnen selbst in den notwendigen Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und eine Wohlgereimtheit im Getrennten zukommt. Das Wesen Gottes muß nämlich mit seinem Willen zusammenstimmen, und damit es der Grund der innern Möglichkeit der Weltdinge ist, müssen auch diese mit dem göttlichen Willen zusammenstimmen. Darin liegt der Grund, daß überhaupt göttliche Weisheit möglich ist. Wäre nämlich in der innern Möglichkeit oder dem in dem allerrealsten Wesen gegründeten Wesen der Dinge keine solche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, so wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber diese Möglichkeit in dem allerrealsten Wesen nicht selbst gegründet, so könnte diese Weisheit nicht in aller Hinsicht unabhängig sein.

Mit diesen Gedanken ausgerüstet geht Kant an eine Ergänzung und Verbesserung des gewöhnlichen physikotheologischen Beweises.

Die gewöhnliche Physikotheologie, sagt er, betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig und als eine Anordnung durch Weisheit, und sieht eben diese Zufälligkeit der Naturvollkommenheit als höchst nötig zum Beweise eines weisen Urhebers an. Diesem Beweise muß es also Abbruch tun, wenn manche Harmonie und Vollkommenheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur, z. B. aus den mechanischen Gesetzen, mit Notwendigkeit abfließt. Denn man könnte dann schließen: wenn man einsieht, daß einige Harmonie, Vollkommenheit und Schönheit eine Folge der notwendigen Gesetze ist, so sei überhaupt zu deren Hervorbringung der Wille eines weisen Urhebers nicht erforderlich, sondern es sei möglich, daß alle Zweckmäßigkeit eine bloße Folge notwendiger Naturgesetze sei. Aus dem obigen Beweise folgt nun aber, daß solche Einstimmung der notwendigen Naturgesetze zu einer Weltharmonie, eben darin ihren Grund hat, daß diese Gesetze, d. h. die konstanten Verhältnisse der unveränderlichen Wesen zueinander, im Wesen Gottes gegründet sind, also ihre Möglichkeit eben einen Gott, das Wesen aller Wesen, voraussetzt. Man kann also jetzt getrost dem Grunde der Zweckmäßigkeit in jenen mechanischen Naturgesetzen nachspüren, ohne in Gefahr zu kommen, den göttlichen Urheber aus den Augen zu verlieren. Diejenige Zweckmäßigkeit, welche sich aus notwendigen Gesetzen ergibt, deutet auf das allgenugsame Wesen Gottes hin; die aber, welche offenbar zufällig ist, deutet auf den Willen

der göttlichen Weisheit hin, welche in Übereinstimmung mit dem göttlichen Wesen, beides das Notwendige und Zufällige, zu einer vollkommenen Harmonie der Welt verknüpft hat.

Dazu kommt, daß der gewöhnliche teleologische Beweis nur zu einem Weltbaumeister, nicht aber zu einem Schöpfer des Wesens der Dinge selbst führt. Dann aber erscheint der Demiurg (der Weltbaumeister) als abhängig von dem unveränderlichen Wesen der Dinge, da dieses von ihm unabhängig ist. Dieser Mangel jenes Beweises wird nun dadurch ergänzt, daß in dem Kantischen Beweise nachgewiesen ist, wie eben das Wesen der Dinge selbst in dem einigen notwendigen Wesen Gottes gegründet ist.

So scheint denn dieser Ansicht nichts zu einer befriedigenden religiösen Weltanschauung zu fehlen. Der Pantheismus scheint vermieden zu sein; denn die einzelnen Weltdinge sind offenbar zufällig, und können also nicht zu dem absolut notwendigen Wesen Gottes gehören. Die Abhängigkeit Gottes von einer ewigen Materie ist verbannt, da er nur das ins Dasein ruft, was aus seinen eignen Wesen folgt. Die Welt selbst empfängt eine höhere Weihe, weil sie als das endliche Abbild der unendlichen göttlichen Wesens erscheint. Der Bewunderung der göttlichen Weisheit wird durch die Naturforschung kein Abbruch getan, und diese kann dem Zuge der Notwendigkeit, welcher in jeder Wissenschaft liegt, folgen, ohne sich von Gott zu entfernen; denn jemehr es ihr gelingt in den erforschten Naturgesetzen eine Fülle von Harmonie und zweckmäßigen Folgen zu entdecken, desto deutlicher erkennt sie nur (im Abbilde) das allgenugsame, vollkommene Wesen Gottes.

Es ist daher nicht zu verwundern, daß Kant auf diesen seinen Beweis großes Gewicht gelegt hat. Aber leider ergeben sich diese Folgerungen nicht in Wahrheit, sondern nur zum Scheine aus dem angeblich erwiesenen Begriffe.

Der Grund, daß die Weltwesen zweckmäßig geordnet werden können, soll darin liegen, daß ihr Wesen in dem einen, einfachen Wesen Gottes gegründet ist. Aus der Einfachheit des göttlichen Wesens soll folgen, daß in ihm keine absolute Trennung oder Nichtbeziehbarkeit des Einen auf das andere stattfinden könne. Allein das heißt auf halbem Wege stehen bleiben. Allerdings ist in dem Einfachen kein Zwiespalt und keine absolute Trennung, aber ebensowenig eine Beziehung des einen auf das andere. Denn diese würde eine ursprüngliche innere Mannigfaltigkeit in dem angeblich Einfachen voraussetzen und daher einen Widerspruch in seinen Begriff bringen. Das Wesen soll einfach sein und ist doch nicht

einfach, sondern mannigfaltig. Man kann auch diesen Widerspruch damit nicht erträglich machen, daß man dem Mannigfaltigen in dem Einfachen einen gemeinsamen Beziehungspunkt gibt. Denn weder wird die Mannigfaltigkeit dadurch aufgehoben — und selbst wenn sie nur ein Schein sein sollte, so wäre dieser Schein als ein ursprünglicher im Einfachen ein Widerspruch — noch gewinnt man mit jenem Beziehungspunkte eine wirklich reelle Einheit. Denn alle teleologischen Ideen der Ordnung, Harmonie, Schönheit, Heiligkeit sind ihrem Wesen nach immer formelle Einheiten. —

Soll also das allerrealste Wesen ursprünglich mannigfaltig gedacht werden, so zerfällt es in eine reelle Vielheit und seine Einheit ist nur eine formale. Soll es ursprünglich aber als einfach gesetzt werden, so ergeben sich aus ihm gar keine Folgen. Denn es ist bekannt, daß das Einfache an sich selbst weder als Grund noch als Ursache gedacht werden kann. Es fehlt also viel daran, daß Kant eine notwendige Harmonie in den innern Möglichkeiten der Weltdinge nachgewiesen hätte.

Ebensowenig sind seine Begriffe tauglich, um den Pantheismus fern zu halten. Sind die Weltdinge nur durch ihre Negationen von dem Wesen Gottes verschieden, ihre Realitäten aber — oder ihr positives Was — dieselben, wie im göttlichen Wesen, so ist diese Ansicht nicht wesentlich verschieden von der des Spinoza, welcher seiner absoluten Substanz auch alle Realität zuweist, und die endlichen Dinge nur durch Negationen von ihr unterscheidet. Hierüber indessen wird später noch ausführlicher geredet werden müssen.

Auch die Darstellung der Kantischen Kritik der drei Beweise für das Dasein Gottes verschieben wir auf einen späteren Ort.

Ob Kant späterhin die Unhaltbarkeit dieses seines Beweises selbst eingesehen hat, erscheint einigermaßen zweifelhaft. In seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, welche in den achtziger Jahren gehalten sein sollen, sagte er noch, daß unter allen möglichen Beweisen dieser einzige noch die meiste Befriedigung gewähre, indem, wenn wir ein solches Urwesen aufhöben, zugleich das Substratum der Möglichkeit aller Dinge aufgehoben würde. »Doch, fährt er fort, ist auch dieser Beweis nicht apodiktisch gewiß, denn er kann nicht die objektive Notwendigkeit eines solchen Urwesens dartun, sondern nur die subjektive Notwendigkeit es anzunehmen.«

Die logische Richtigkeit seiner Beweisführung scheint er also noch aufrecht zu erhalten; er schreibt ihm nur nicht mehr denselben Erkenntniswert zu. Er soll jetzt nur subjektive Notwendigkeit für das menschliche Gemüt haben, nicht aber den Wert einer objektiv

wahren Erkenntnis. Und diese Veränderung seiner Ansicht hinsichtlich des Erkenntniswertes der metaphysischen und namentlich der religiösen Begriffe ist der eigentlich charakteristische Unterschied zwischen den beiden Perioden des Kantischen Denkens, während der Inhalt der Begriffe selbst keiner abweichenden Bearbeitung unterworfen wird. Auch schon in seiner früheren Periode hatte er den richtigen Begriff des Sein, daß es nur die „absolute Position" bedeute und kein reales Merkmal eines Begriffes sein könne, erkannt, und war insofern aus der Metaphysik der älteren Schule herausgetreten. Aber die alte Ansicht von den Realitäten, ihrer Anhäufung in einem allerrealsten Wesen, und ihren verschiedenen Graden, wie nicht minder die Zusammensetzung der Dinge aus Realitäten und Negationen behält er unverändert bei. Ebensowenig untersucht er den Inhalt der Realitäten in der Absicht, um zu erforschen, ob denn das, was als real gedacht zu werden pflegt, auch absolut gesetzt werden könne. Er subsumiert unter den Begriff der Realität alles, was nur einen positiven Schein hat, — (selbst Begriffe, wie Ewigkeit u. dergl. sind ihm Realitäten) mag auch die Relativität dieser sog. Realitäten offen auf der Hand liegen. Ja selbst den Begriff des absolut notwendigen Wesens behält er als einen für die menschliche Vernunft unentbehrlichen bei, obgleich er dessen logische Unrichtigkeit mit den schlagendsten Gründen nachgewiesen hat. —

Kritische Periode.

Diese früheren religionsphilosophischen Ansichten Kants scheinen wenig Beachtung gefunden zu haben, desto größeren Einfluß hat er auf seine Zeit durch seine berühmten Kritiken geübt, deren letzte Absicht darin bestand, an die Stelle einer vermeinten spekulativ theoretischen Erkenntnis von Gott einen moralischen Gottesglauben zu setzen.

Zu diesem Ende führte er zunächst in seiner Kritik der reinen Vernunft den allgemeinen positiven Beweis, daß die menschliche Erkenntnisse auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt sei, und zeigte sodann negativ, daß alle möglichen spekulativen Beweise für das Dasein Gottes ihre Absicht nicht erreichen könnten; in der Kritik der praktischen Vernunft aber suchte er den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft nachzuweisen.

Das eigentliche Fundament seiner ganzen Ansicht liegt in dem positiven Nachweise, daß das gesamte Erkenntnisvermögen des Menschen, — Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft — zu seinem Gegenstande und zum Stoffe der Bearbeitung lediglich das durch die sinnliche

Empfindung Gegebene habe und dessen Grenzen in keiner Weise überschreiten könne.

Dieser Beweis kann hier nicht durch alle seine Glieder in voller Ausführlichkeit verfolgt werden; denn dazu würde eine vollständige Beurteilung des ganzen Inhalts der Kritik der reinen Vernunft erforderlich sein. Aber die Hauptpunkte müssen doch zur Sprache kommen, wenn man sich darüber ein Urteil bilden will, ob es dem berühmten Denker gelungen ist, jenen allgemeinen Beweis zu führen. Eine solche Untersuchung ist aber deshalb von Wichtigkeit, weil, wenn Kants Ansicht die richtige wäre, die theoretische Annahme eines übersinnlichen Schöpfers der Welt sich als eine völlig willkürliche erwiese, und es dann von der Erkenntnis der Welt aus gar keinen Weg gäbe, der wenn auch nicht zu einem logisch notwendigen Wissen von Gott, doch zu einem auf die triftigsten Gründe der Wahrscheinlichkeit gestützten Glauben an ihn führte. Und sollte sich dann auch der sogenannte moralische Beweis — diese einzig übrig bleibende Stütze — als unhaltbar erweisen, so sänke der religiöse Glaube überhaupt zu einer grundlosen Annahme herab.

Kant hat daher die Religionsphilosophie an einen entscheidenden Wendepunkt geführt; wie das auch die große Erschütterung des wissenschaftlich gebildeten Gedankenkreises zeigt, die er zu seiner Zeit hervorbrachte. Seit dem Wiederaufleben der Philosophie war es vornämlich durch Descartes und Leibniz in der wissenschaftlichen Welt zur ziemlich allgemeinen Überzeugung gekommen, daß der subjektive Glaube an die positive Religion auf der Religionsphilosophie ruhe, d. h. auf den drei bekannten theoretischen Beweisen für das Dasein Gottes. Da man diese als unumstößliche, mathematisch gewisse Demonstrationen ansah, so hatte man die Wahrheit des christlichen Glaubens, wenigstens in seinen allgemeinen Grundzügen, als einen völlig gesicherten Besitz betrachtet. Es mußte daher nicht geringe Aufregung und Unruhe erregen, als Kant dieses Fundament des Glaubens umstürzte und dazu eine Umsicht, Gründlichkeit und Schärfe des Denkens aufwandte, wie sie bis dahin in neueren Zeiten nicht erhört war, und der niemand etwas Ebenbürtiges entgegenzustellen hatte. Auch die heutige wissenschaftliche Bearbeitung der Religionsbegriffe — so hoch sie sich auch über Kant emporgeschwungen zu haben wähnt — lebt zum größten Teile noch immer in dieser von ihm verursachten Aufregung, und ist weit entfernt, im großen und ganzen schon wieder das Gefühl eines ruhigen Besitzes der religiösen Grundwahrheit errungen zu haben. Hiervon gibt das unruhige Umherwerfen in allerlei ganz oder halb pantheistischen und

mystischen Schwärmereien, das blinde Haschen nach allen möglichen, auch den morschesten Stützen des Glaubens ohne jegliche Kritik, und die ruhmredige Verachtung alles nüchternen und besonnenen Denkens, durch die man nur das Gefühl eigener Schwäche übertäuben will, das lauteste und beredteste Zeugnis. —

Synthetische Urteile a priori.

Kant setzt als zugestanden voraus, daß der Gottesbegriff kein gegebener ist. Dagegen sei es, meint er, eine unvermeidliche Aufgabe der reinen Vernunft, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Gewißheit zu erlangen, und durch diese Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand gegeben werden könne, den Umfang unserer Erkenntnis über alle Grenzen der Erfahrung zu erweitern. Die Nachforschung der Vernunft nach diesen Gegenständen sei aber weit richtiger und erhabener, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen könne.

Wenn es nun Gewißheit über diese jenseits aller Erfahrung liegenden Gegenstände geben soll, so kann sie nur durch synthetische Urteile a priori erschlossen werden. Solche synthetische Urteile, in denen das Prädikat nicht im Inhalte eines Begriffs liegt, sind nun a posteriori wohl möglich, indem uns die Erfahrung die Berechtigung dazu gibt. In dem Begriffe eines Körpers liegt z. B. nicht der Begriff der Schwere; aber auf Geheiß der Erfahrung muß er dennoch mit ihm verknüpft werden. Was aber soll uns berechtigen, einen Begriff mit einem andern zu verknüpfen, wenn die Erfahrung es nicht gebietet? also uns zu solchen Urteilen Befugnis geben, wie z. B. die Welt hat einen Urheber, oder: es gibt einen Gott, wenn weder in dem Begriffe der Welt der eines Urhebers, noch in dem Gottes der der Existenz liegt, also auch nicht durch Analyse aus ihnen gefunden werden kann? — Wie sind also solche synthetische Urteile a priori möglich? Auf der Beantwortung dieser Frage beruht auch die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer theoretischen (logisch notwendigen) Erkenntnis Gottes.

Die Antwort Kants besteht in folgendem: Solche synthetische Urteile a priori sind nur in dem Sinne möglich, daß unser menschliches Gemüt aus seinem eigenen Vermögen die Formen zu der formlos gegebenen Materie der Erfahrung hinzutut. Der Satz z. B.: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, ist ein solches aprioristisches Urteil. Denn in dem Begriffe des Geschehens, ist der der Ursache nicht enthalten. Dieser Satz ist aber gültig, weil die Kategorie der Ursache

eine der ursprünglichen Formen des menschlichen Verstandes ist, in welchen er alles, was er denkt, notwendig denken muß. Aber eben deswegen ist dieser Satz, wie alle dergleichen, auch nur für den menschlichen Verstand gültig, weil er eben mit diesen und keinen andern Formen ausgerüstet ist, wohl aber weitere Intelligenzen mit andern Formen des Denkens möglich sind.

Diese synthetischen Urteile a priori sind aber nur im Gebiete der Erfahrung möglich. Denn der Inhalt oder die Materie dessen, was wir denken, besteht nur in den gegebenen sinnlichen Empfindungen. Also haben wir nichts anderes, was wir in jene Formen fassen, oder worauf wir dieselben anwenden könnten. Lassen wir diesen Inhalt weg, so sind jene Formen gänzlich leer und ohne alle Bedeutung, oder wollen wir nicht Gegebenes in diese Formen fassen, so befinden wir uns nicht mehr auf dem Felde des Erkennens, sondern der leeren Träume und Einbildungen. Denn die Erfahrung allein ist der feste Boden der Erkenntnis. Haben wir kein Gegebenes, d. h. solches, woran wir im Denken gebunden sind, von dem wir uns nicht losmachen können, so haben wir natürlich keine Gewißheit, ob das, was wir denkend setzen und bejahen nicht eine leere Einbildung ist.

Um diese Ansicht zu erhärten, geht Kant von der Bemerkung aus, daß die Materie aller Erscheinung, d. h. das Empfundene selbst, zwar gegeben ist, daß aber die Form der Erscheinung a priori im Gemüte »bereit liegen« muß, da das worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfundenen sein kann. Von dem also, was objektiv, unabhängig von aller Erkenntnis, vorhanden ist, oder den Dingen an sich, haben wir nur Kunde durch die sinnliche Empfindung; d. h. durch das was wirklich empfunden wird, wie die Farben, Töne usw., nicht aber durch die Formen dieser Empfindungen; eben weil diese Formen nicht empfunden werden. Daher sind die Formen, in welche wir diese Empfindungen fassen, nur etwas, was vom menschlichen Gemüte aus seiner eigentümlichen Beschaffenheit zu dem Empfundenen hinzugetan, synthetisch mit ihm verknüpft wird, und eben aus diesem Grunde, weil diese Formen nur aus dem menschlichen Gemüte stammen, können sie uns keine Erkenntnis von den Dingen an sich geben, denn von diesen rühren bloß die Empfindungen her. Die ersten dieser Formen sind die beiden Formen der Anschauung (Sinnlichkeit) Raum und Zeit, in welche wir alles Empfundene unwillkürlich und unausbleiblich fassen. Die zeitliche und räumliche Anordnung, in welcher wir alles schauen, ist also nicht ein Prädikat der Dinge selbst, sondern nur etwas subjektiv Menschliches. Andere

Vernunftwesen, die vielleicht mit andern Formen der Sinnlichkeit begabt wären, würden die Empfindungen in andere Formen fassen.

»Alle unsere Anschauung ist deshalb nichts als die Vorstellung von Erscheinungen; die Dinge, die wir anschauen, sind nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen, noch sind ihre Verhältnisse an sich selbst so beschaffen, wie sie uns erscheinen. Was es also für ein Bewandtnis mit den Gegenständen an sich selbst und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unsrer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muß.«

Diese Sinnlichkeit mit ihren beiden Formen gibt nun für sich noch keine Erkenntnis, sondern diese entsteht erst durch den Verstand, welcher das Mannigfaltige der Sinnlichkeit auf Begriffe bringt; d. h. verschiedene Vorstellungen einer gemeinschaftlichen unterordnet.

Denn da die Sinnlichkeit nur anschaut und sich insofern rezeptiv verhält, so kann ihr nicht das Geschäft der Ordnung der Anschauungen übertragen werden, sondern dies muß einem eignen Vermögen zukommen, welches aus eigner Spontaneität die Ordnung trifft. »Begriffe gründen sich also auf die Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf die Rezeptivität der Eindrücke.« Woher nun aber soll der Verstand die Prinzipien dieser Ordnung nehmen? Da ihm die Sinnlichkeit nur das rohe Material der ungeordneten Eindrücke in Zeit und Raum bietet, so muß der Verstand jene Prinzipien in sich selbst tragen, oder er muß als solche gewisse Stammbegriffe ursprünglich in sich haben, unter welche er, als unter verschiedene Einheiten oder Formen, die gegebenen Anschauungen bringt. Durch diese an sich reinen Verstandsbegriffe oder Kategorien, wie Substanz, Ursache, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit usw. wird aber an sich nichts erkannt, wenn keine Objekte da sind, auf die sie sich beziehen, oder kein von ihnen unabhängiges Material, welches sie ordnen können. Diese Objekte liefert dem Verstande allein die Sinnlichkeit; sie aber gibt ihm nicht die Dinge, wie sie an sich sind, sondern nur die Art, wie wir Menschen von den Dingen an sich affiziert werden, und noch dazu in einer Form, welche nicht von den Dingen an sich, sondern allein von der eigentümlichen Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit herrührt. Folglich beziehen sich alle jene Kategorien des Verstandes nicht auf die Dinge an sich, und haben für sie gar keine Bedeutung, sondern sie können nur auf die in Zeit und Raum gegebene Erscheinung

angewandt werden. Daher ist auch keine Möglichkeit vorhanden, durch Anwendung dieser Kategorien auf die gegebene Erfahrung über dieselbe hinaus zu kommen. Alle diese Begriffe der Einheit und Vielheit, der Realität und Negation, der Substanz und der Ursache usw. beziehen sich nicht auf die Dinge an sich, und können von ihnen gar nicht als objektive Bestimmungen ausgesagt werden, da sie sich eben nur auf die Erscheinung beziehen, und nicht durch eine Notwendigkeit entstehen, die von den Dingen selbst ausginge, sondern nur zur subjektiven Organisation des menschlichen Gemüts gehören. Daher erklärt Kant: »Wird alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben) weggenommen, so lassen sich alle diese Kategorien mit nichts belegen.« »Wollten wir die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinung betrachtet werden, anwenden, so müßten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen; alsdann wäre der Gegenstand ein noumenon von positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings außer unserm Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenzen der Erfahrung hinausreichen.«

Wird nun aber nicht vielleicht die Vernunft, die höchste Stufe unseres Erkenntnisvermögens, das leisten, was der Sinnlichkeit und dem Verstande versagt blieb, uns von dem sichere Kunde zu geben, was nicht durch unsere Sinne gegeben ist?

Allein aus dem Wesen der Vernunft geht hervor, daß sie kein anderes Geschäft haben kann, als die Verstandeserkenntnisse unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Wie der Verstand das Regellose der sinnlichen Anschauung auf gewisse allgemeine Begriffe bringt und dadurch zu einer Erkenntnis ordnet, so sucht die Vernunft dieser Verstandeserkenntnis eine noch höhere Ordnung zu geben, indem sie dieselbe auf gewisse allgemeine Prinzipien zurückführt.

Man sieht nämlich aus dem Verfahren der Vernunft bei ihren Schlüssen, daß sie auf die Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen geht; aber daraus, daß sie bei den Schlüssen aus allgemeinen Obersätzen, oder allgemeinen Regeln, Folgerungen zieht, und diese Obersätze wiederum durch noch höher liegende allgemeine Regeln begründet, ergibt sich, daß es das Wesen der Vernunft ist, die Totalität der Bedingungen zu einer Erkenntnis zu suchen. Sie hat also nicht etwa besondere Objekte der Erkenntnis, welche der Sinnlichkeit und dem Verstande versagt wären, sondern sie gibt dem Verstande nur die Regel, sich im Aufsteigen zu immer höhern Bedingungen der Vollständigkeit aller zu der Erkenntnis der Welt, d. h. der ge-

gebenen Erscheinung nötigen Bedingungen anzunähern, und beim Aufsuchen dieser Bedingungen nie an einem bestimmten Punkte stehen zu bleiben, sondern immer weiter zu forschen, um der höchsten Einheit der Erkenntnis sich zu nähern; diese würde aber darin bestehen, die Gemeinschaft und Verbindung aller möglichen Erfahrung zu erkennen. »Die Vernunft bezieht sich demnach nur auf den Verstandesgebrauch und zwar nicht sofern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist), sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines Gegenstandes in ein absolutes Ganzes zusammenzufassen.«

Solcher Einheitspunkte oder Ideen, unter welchen die Verstandeserkenntnisse zusammengefaßt werden können, gibt es aber drei: die absolute Einheit des denkenden Subjekts — das Ich; die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung — die Welt; und die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt — Gott.

Da diese Ideen nicht in der Erfahrung gegeben sind und nicht gegeben sein können, weil die Erfahrung nur Bedingtes gibt, so ist es nach den vorigen Beweisen überhaupt von vornherein unmöglich die Realität dieser Ideen zu erkennen. Denn wie die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien an und für sich leer und ohne Bedeutung sind, wenn sie nicht auf eine gegebene Erfahrung bezogen werden, so sind auch diese Ideen an und für sich leer und ohne Bedeutung, wenn sie nicht auf die gegebene Erfahrung, als regulative Prinzipien zum richtigen Verfahren bei der Erkenntnis der gegebenen Welt, bezogen werden. Denn sie liefern nicht etwa einen neuen Stoff für die Erkenntnis, der außerhalb der Erscheinung läge, sondern sie sind nur eine höhere Form für die Erkenntnis der Erscheinung. Und wie alle Verbindung und Ordnung der Materie der Erfahrung durch Sinnlichkeit und Verstand zwar eine unvermeidlich notwendige aber doch nur subjektiv menschliche ist, von der niemals dargetan werden kann, daß ihr in den Dingen an sich etwas entspricht, so kann auch von jenen Vernunfteinheiten und unter ihnen von der Idee Gottes, niemals erwiesen werden, daß ihr, abgesehen vom menschlichen Denken, ein Objekt entspricht.

So gibt es also gleichsam gar keinen Faden des Denkens, welcher, an die Erfahrung angeknüpft, in kontinuierlichem und notwendigem Zusammenhange uns zur Erkenntnis von Gegenständen

führen könnte, welche nicht im Bereich der Erfahrung liegen. Denn ist dem menschlichen Gemüte nur die Materie der Erscheinung gegeben, d. h. die unverknüpften Empfindungen, und besteht das, was das Gemüt aus eigenem Vermögen hinzutut, nur aus den an sich leeren Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, die gar keine weitere Bedeutung haben, als jene Materie immer feiner zu formen, so ist gar keine Aussicht vorhanden, die Grenzen der Erfahrung im Wissen zu überschreiten.

Diese ganze Ansicht Kants hängt vorwiegend an dem einen Punkte, daß nur die Materie der Erscheinung gegeben sein soll, nicht aber die Form derselben. Denn durch diese Annahme wurde er genötigt, alle Formen des Anschauens, wie des Denkens, als eine ursprüngliche Organisation des menschlichen Gemüts anzusehen, die bei andern denkenden Wesen auch wohl anders sein könne.

Wäre aber diese Ansicht richtig, daß die Empfindungen gänzlich unverbunden gegeben würden, und daß das menschliche Gemüt zunächst nur die beiden allgemeinen und unbestimmten Formen des Raumes und der Zeit zu ihrer Aufnahme offen hielte, so würde man nicht begreifen können, wie und wodurch denn die Empfindungen zu den individuellen Formen gelangten, in denen sie gegeben werden. Wir sind doch nicht die freien Schöpfer der individuellen Gruppierung der verschiedenen Merkmale, noch der individuellen räumlichen Gestaltung, noch der bestimmten Zeitfolge und Zeitdauer der gegebenen Dinge, sondern sind im Auffassen der gegebenen Gegenstände an diese ihre individuellen Formen vollständig gebunden; solange wir nämlich wirklich anschauen und nicht etwa phantasieren. Will man nun diese Gebundenheit an die individuellen Formen der Dinge auch aus dem Vermögen der Seele erklären, wie die Gebundenheit an die allgemeinen Formen, und etwa sagen: Wie ich durch die ursprüngliche Einrichtung meines Gemütes, abgesehen von allem Gegebenen, genötigt bin, mir alles, was ich anschaue, als im Raum und in der Zeit befindlich vorzustellen, so bin ich auch durch eine gleiche ursprüngliche Einrichtung meines Gemüts genötigt, dieses Papier hier eckig und nicht kreisrund, dieses Messer stumpf und nicht scharf u. dgl. mehr, wahrzunehmen? Wollte jemand so sprechen, dann würde man ihm mit Recht erwidern: Wenn er diese individuellen Formen auch aus dem innern Vermögen des Gemüts entspringen lasse, so könne er dasselbe auch von den bestimmten Empfindungen selbst, dem Weißen, Harten usw. behaupten; woher er denn wisse, daß diese durch eine Affizierung des Gemüts von außen entständen? Dann entstände alles, nicht bloß die Form, sondern auch

die Materie der Erscheinung aus der Spontaneität des Gemüts und eine Rezeptivität desselben sei gar nicht nötig. Diese Annahme liegt sogar in der Konsequenz der Ansicht. Denn wenn die Formen der Sinnlichkeit, wie des Verstandes nicht auf die Dinge selbst anwendbar sind, zu diesen Formen aber auch die Kategorie der Ursache und Wirkung gehört, so kann von den Dingen an sich gar nicht gesagt werden, daß sie eine Einwirkung auf unser Gemüt ausüben, deren Resultat die Materie der Empfindung sei. Damit würde man dann in einen vollkommenen Idealismus hineingeraten, welcher das Ganze des Gegebenen nach Inhalt und Form aus dem Ich abzuleiten unternehmen muß.

Der strenge Idealismus ist aber nicht allein eine so abenteuerliche Weltansicht, daß noch niemand in demselben ausgehalten hat, sondern auch durch die Unmöglichkeit das Ich als Realprinzip zu setzen, und aus der unbestimmten, ursachlosen Tätigkeit desselben das Bestimmte abzuleiten, innerlich so unhaltbar, daß er auf jede Weise vermieden werden muß. Man wird also zunächst den Satz beibehalten müssen, daß die Materie der Empfindung der Ausdruck einer Relation zwischen der Seele und den Dingen an sich sei. Dann hängt also die individuelle Bestimmtheit dieses Ausdrucks nicht allein vom Gemüte, sondern auch von der Beschaffenheit des Dinges an sich ab, und wir sind an die bestimmte Qualität einer Empfindung deshalb gebunden, weil die Beschaffenheit jenes Dinges an sich keine andere ist und von uns nicht geändert werden kann. Wenn das sich nun so verhält, warum kann nun nicht auch die individuelle Ordnung der Empfindungen, an welche wir beim Anschauen uns gebunden fühlen, von einer Ordnung der Dinge an sich herrühren, die von unserm Gemüte unabhängig ist, und die also stattfinden würde, auch wenn wir nicht anschauten? Wäre das der Fall, so bedürfte es gar keiner ursprünglichen Formen des Gemütes, sondern die individuellen Formen, Gruppierungen, Gestalten, Reihen usw. der Empfindungen könnten dann wenigstens als ein formales Abbild der Dinge an sich angesehen werden, wenn auch die Materie der Erscheinung, die Empfindung an sich, uns nicht ein Bild der Qualität der Dinge zu geben vermöchte.

Aber, sagt Kant, die Formen der Erscheinung können deshalb nicht gegeben sein, weil sie nicht auch wieder Empfindungen sein können. Dieser Satz bedeutet in Wahrheit nichts anderes, als daß die Formen der Empfindung nicht die Materie derselben ist, beweist aber nicht, daß die Form, in welcher diese Materie gegeben wird, nicht ebensowohl ihre Ursache in dem haben kann, worin die Materie

ihre Ursache hat. Denn sonst müßte der Satz schon feststehen, daß nur die Materie der Empfindungen gegeben sein könne. — So wie man sich aber nur in ein lebendiges Anschauen und Wahrnehmen der konkreten Formen der Dinge und des Geschehens versetzt, wird man es in der Annahme gar nicht aushalten können, daß die Empfindungen gänzlich unverbunden gegeben würden, und alle und jegliche Verbindung nur eine subjektive Zutat unseres Gemütes sei, der gar nichts Objektives entspräche. Wenn wir eine Nachtigall hören, so sollen wir nur die Töne selbst hören, der Rhythmus derselben soll aus unserm Gemüte stammen? Wer mag's glauben!

Auch der Nebenbeweis, welchen Kant für seine Ansicht führt, hält wenig Stich. Die Erfahrung, meint er, lehre nie das Notwendige, sondern nur Zufälliges, nun aber seien Raum und Zeit und die mathematischen auf Raum und Zeit bezüglichen Sätze notwendig; folglich könnten sie nicht durch Erfahrung gegeben sein. Allein, daß die Erfahrung nicht das Notwendige lehrt, ist nur in dem Sinne wahr, daß man alle gegebenen Erfahrungsgegenstände möglicherweise wegdenken kann, weil sich keine Notwendigkeit aufweisen läßt, daß sie nicht auch anders sein könnten. Wenn aber Gegenstände durch die Erfahrung gegeben sind, so können in ihnen gar wohl verschiedene Merkmale liegen, die ihrer Beschaffenheit nach entweder miteinander vereinigt werden müssen oder unvereinbar sind, die also die Notwendigkeit ihrer Vereinigung oder Trennung mit sich führen. Die Notwendigkeit ergibt sich nicht in der bloßen Wahrnehmung, oder liegt nicht in den einzelnen gegebenen Vorstellungen für sich allein, sondern in der Verknüpfung derselben, die, je nach den verschiedenen Relationen der gegebenen Begriffe unter sich, sich entweder als möglich, oder unmöglich oder notwendig im Denken erweisen.

Wenn also Kant den Satz, daß nicht bloß die Materie, sondern auch die Formen der Erfahrung gegeben sind, nicht widerlegt hat, so ist es verläufig wenigstens möglich anzunehmen, daß auch die Kategorien, wie Substanz und Ursache nicht bloß subjektive Formen des Denkens sind, welche auf Dinge an sich gar nicht angewandt werden dürften, sondern daß auch ihnen objektive Bedeutung zukommen, daß namentlich ein objektives, vom menschlichen Denken unabhängiges Kausalverhältnis unter den Dingen an sich angenommen werden kann. Dann ist es ferner möglich, daß die objektiven Formen des Gegebenen derart sind, daß sie durch ihre eigentümliche Beschaffenheit das Denken nötigen die wahren Ursachen dieser Formen aufzusuchen, und durch die daraus notwendig sich ergebenden Be-

stimmungen wenigstens zu einer formalen Erkenntnis des Seienden zu gelangen. Dann ist's endlich auch möglich, daß einige unter diesen gegebenen Formen durch ihre besondere objektive Eigentümlichkeit, und nicht bloß durch eine subjektive Einrichtung des menschlichen Gemütes, die auch anders sein könnte, unwillkürlich auf die Annahme eines intelligenten Urhebers aller Dinge führen.

Die Möglichkeit also eines Fadens, der von der Erfahrung anhebend zu einem objektiv gegründeten Glauben an einen intelligenten Welturheber führt, ist dann nicht abgeschnitten. Ob aber und inwieweit diese vorläufig offen bleibende Möglichkeit realisierbar ist, muß dann der weitere Verlauf eines exakten Denkens lehren. In der Konsequenz der Kantischen Ansicht dagegen liegt es, daß alle menschliche Erkenntnis nur ein für alle Menschen gleichartiger subjektiver Schein ist, daß also auch, selbst wenn für das menschliche Denken die Existenz einer weltschöpferischen Intelligenz unumstößlich gewiß bewiesen werden könne, damit noch gar nicht bewiesen ist, daß es sich nun auch in Wahrheit, vom menschlichen Denken abgesehen, also verhalte.

Die Idee des allerrealsten Wesens.

Nachdem Kant auf diese Weise allgemein bewiesen zu haben glaubt, daß die menschliche Erkenntnis sich nicht über den Umfang der sinnlich gegebenen Erfahrung erheben könne, sucht er dann hinsichtlich des Gottesbegriffes insbesondere nachzuweisen, daß die Idee eines allerrealsten Wesens der menschlichen Vernunft zwar unentbehrlich sei, dieselbe jedoch nicht nachweisen könne, ob dieser Idee eine objektive Realität wirklich entspreche. In diesem Abschnitte wird man der Kritik der herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes einen bleibenden Wert nicht absprechen können, dagegen ist die Art, wie Kant den Gottesbegriff gleichsam a priori zu konstruieren sucht, gänzlich mißlungen, und eigentlich nur ein etwas veränderter Nachklang seines eigenen früheren Beweises.

Um die Unentbehrlichkeit der Idee eines allerrealsten Wesens nachzuweisen, geht Kant jetzt von dem Satze aus, daß alles Existierende durchgängig bestimmt sei. Dieser Satz soll nicht allein bedeuten, daß von jedem Paare einander entgegengesetzter gegebener Prädikate, sondern auch von allen möglichen Prädikaten dem Existierenden immer eins zukomme. »Es werden durch diesen Satz nicht bloß Prädikate untereinander logisch, sondern das Ding selbst wird mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate transcendental

verglichen.« »Er will soviel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen und es dadurch, sei es bejahend oder verneinend, bestimmen.« In diesem Inbegriffe aller möglichen Prädikate, welcher zur vollständigen Erkenntnis der Dinge nötig sein soll, können aber nur reale Prädikate vorhanden sein, da alle Begriffe von Negationen, d. h. solche Prädikate, die einen Mangel ausdrücken, die Realitäten voraussetzen und also von ihnen abgeleitet sind. Niemand kann sich nämlich eine bestimmte Verneinung (wie z. B. Finsternis) denken, ohne die entgegengesetzte Beziehung zu kennen. In dem ganzen Vorrate des Stoffes, aus dem alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können, sind also nur die realen Prädikate enthalten.

Dieser Inbegriff aller möglichen Prädikate ist also ein All der Realität. Da dieses All der Realität nun durchgängig bestimmt ist, dasjenige aber, was durchgängig bestimmt ist, ein Ding ist, so entsteht hieraus der Begriff eines Dinges, welchem alle Realitäten zukommen, also der des allerrealsten Wesens.

Von diesem Urbilde oder Ideale werden nun alle Dinge ihrer Möglichkeit nach abgeleitet, indem alle Mannigfaltigkeit der Dinge nur eine ebenso vielfältige Art ist, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substrat ist, einzuschränken, sowie alle Figuren nur als verschiedene Arten den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. Daher wird der Gegenstand dieses Ideals auch das Urwesen; sofern keines über ihm ist, das höchste Wesen, und sofern alles als bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen genannt. Dieses Ideal werde, meint Kant, von der menschlichen Vernunft zuerst realisiert, d. h. zu einem Objekt gemacht, dann hypostasiert und endlich personifiziert. Denn da die Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst, sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand beruhe, so scheine der Vernunft auch die Einheit der höchsten Realität und die Möglichkeit aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen. — Indes würde die Willkür in der Annahme, daß der auf diesem Wege entstandene Begriff eines allerrealsten Wesens objektive Realität habe, zu sehr in die Augen springen, wenn nicht die menschliche Vernunft sich gedrungen fühlte, ein absolut notwendiges Wesen anzunehmen. Sie schließe nämlich: Wenn etwas existiert, so muß auch etwas notwendigerweise existieren. Denn das Zufällige existiert nur unter der Bedingung eines andern als seiner Ursache. Soll nun nicht die Reihe der Bedingungen ins Unendliche gehen, was absurd wäre, so muß sie mit einem Wesen schließen, welches nicht wieder

zufällig, sondern absolut notwendig ist. Nun scheint aber eben das allerrealste Wesen das zur absoluten Notwendigkeit schickliche Wesen zu sein, weil es sowohl selbst keiner Bedingung bedarf, da es alle Realität besitzt, als auch eben deshalb die Bedingungen zu allem Möglichen in sich enthält, folglich fähig ist, das letzte Glied in der Reihe der Bedingungen für alle Wesen zu sein.

Das ist jedoch keineswegs der wirkliche und natürliche Weg, auf welchem die menschliche Vernunft zur Annahme eines höchsten und vollkommensten Wesens, als des Urhebers aller Dinge, gekommen ist. Es sind nicht theoretische Motive, sondern praktische gewesen, die mit einem Suchen nach vollständig logisch bestimmter Erkenntnis aller Dinge nichts gemein haben, welche von jeher und noch immer im Menschengeschlechte diesen Glauben erzeugen und aufrecht erhalten. Auch hat es, wie die Geschichte der Religionen bezeugt, erst einer langen Ausbildung des menschlichen Gemüts bedurft, ehe es den Gedanken des einen in jeder Hinsicht vollkommenen Weltschöpfers hat fassen lernen. Ferner sind es gar nicht alle möglichen realen Prädikate, welche in dem wirklichen, d. h. dem religiösen, Begriffe von Gott zusammengehäuft werden, sondern nur solche Eigenschaften werden ihm beigelegt, welche sowohl dem Gegenstande der höchsten Verehrung geziemen, als auch der Sehnsucht nach vollendeter Erlösung von allem Übel und allem Bösen in einem ewigen Reiche der Heiligkeit und Seligkeit entsprechen.

Aber auch ganz davon abgesehen, daß Kant hier den Gottesbegriff nur wie einen dürren theoretischen Begriff behandelt, kann man nicht umhin, den großen Denker zu beschuldigen, daß er die menschliche Vernunft sich hier etwas doch zu dumm benehmen läßt. Denn wenn man auch den Satz einräumt, daß man, um ein Ding vollständig zu erkennen, alle möglichen Dinge erkennen müsse, so wird sich eine wirkliche Vernunft durch diesen Satz nur dahin treiben lassen, ihre Erkenntnis der wirklichen Dinge immer mehr zu erweitern, um den Zusammenhang des einzelnen Dinges, in logischer wie in realer Hinsicht, mit den übrigen immer vollständiger einzusehen, sie wird sich aber nicht den zu diesem Behufe ganz unnützen leeren Begriff eines Alls der Realität bilden. Denn dieser Begriff würde ihr gar nichts helfen, die Dinge zu erkennen, solange sie nicht die realen Prädikate desselben im einzelnen erkennte. Und gesetzt, sie hätte die inhaltlichen realen Prädikate erkannt, so würde sie doch nicht meinen, daß sie dieselben von einem existierenden Wesen ableite, welchem alle diese Prädikate als seine Eigenschaften zukämen, wenn sie nicht einem Menschen gleichen wollte, der ver-

gessen hätte, daß er selbst seine Schätze in seine Vorratskammer zusammengestellt hätte, und nun meinte, diese Vorratskammer wäre die wirkliche und eigentliche Quelle seiner Reichtümer. Vielmehr würde sie als den realen Inhalt aller dieser Prädikate eben die Welt selbst setzen, aus deren immer genauerer und vollständigerer Erkenntnis sie diesen Reichtum von Realitäten kennen gelernt hätte; den abstrakten Begriff aber aller dieser Realitäten zusammen, als ein besonderes existierendes Wesen über und außerhalb der Welt zu setzen, könnte nur einer scholastischen Unvernunft einfallen, die den abstrakten Begriff noch außer und neben dem Konkreten in Wirklichkeit existieren läßt.

Dazu läßt Kant die menschliche Vernunft einen offenbaren Trugschluß begehen, wenn er sie deshalb das All der Realität für ein wirkliches Ding halten läßt, weil es durchgängig bestimmt ist. Freilich wohl ist jedes wirkliche Ding nach allen in ihm möglichen Prädikaten bestimmt, aber dieses Urteil läßt sich doch nicht allgemein umkehren, als ob jeder durchgängig bestimmte Begriff (z. B. eine Nixe) nun auch ein wirkliches Ding repräsentierte. Ebenso ist der Grund, weshalb die Vernunft das All der Realität personifiziere nur aus der bis dahin der Vernunft unbekannten Kantischen Theorie entnommen. Nicht aber deshalb wird Gott als Person gedacht, weil wir die Einheit oder Zusammenstimmung der Erfahrung dem Verstande zuschreiben, sondern weil man die beobachtete Zweckmäßigkeit und Harmonie in der Welt nur einer bewußten Intelligenz zuschreiben und vorzüglich, weil die religiöse Sehnsucht die Erfüllung ihrer Wünsche nur von dem Willen einer Person erwarten kann.

Überhaupt ist es endlich eine etwas sonderbare Darstellung des Sachverhältnisses, wenn Kant den Begriff des absolut notwendigen Wesens als einen, für die menschliche Vernunft notwendigen ausgibt und doch durch eben dieselbe Vernunft beweist, wie wir sofort sehen werden, daß er ein ganz unhaltbarer ist. Freilich ist es dramatischer und sozusagen tragischer, die menschliche Vernunft, die höchste Stufe des Erkenntnisvermögens, den Stolz des Menschen, im Widerstreite mit sich selbst von ihrer Höhe herabstürzen zu lassen, als einfach zu sagen: die Überlegung, nach welcher man früher glaubte, das Dasein Gottes, als eines absolut notwendigen Wesens demonstrieren zu können, ist unrichtig, eine bessere Überlegung zeigt ihre Unhaltbarkeit.

Aber Kant scheint noch von seiner eigenen früheren Demonstration des Daseins Gottes verblendet gewesen zu sein, um die Sache nach ihrem einfachen Verhältnis klar zu durchschauen, und verwechselt vielleicht die Unentbehrlichkeit des Gottesbegriffs mit der des absolut

notwendigen Wesens. Das ist aber ein Unterschied! Denn zum Begriffe Gottes ist der des absolut notwendigen Alls der Realität durchaus nicht notwendig. — Zuletzt aber möchte zu erwägen sein, ob nicht hier bei Kant derselbe unrechtmäßige Gebrauch des Satzes vom Grunde mit unterläuft, wie bei Leibniz. Warum fragt er nach einem Grunde der Möglichkeit, d. h. des Wesens der Dinge, warum will er sie in einem besonderen Wesen, dem All der Realität, gegründet sein lassen, wenn er nicht, Grund und Ursache verwechselnd, meinte, daß alles eine Ursache haben müsse, entweder in einem andern oder in sich selbst? —

Der ontologische Beweis.

Gehen wir nun zu Kants Kritik der bekannten drei Beweise für das Dasein Gottes über, so zeigt er zunächst richtig, daß keine anderen Beweisarten aus spekulativer oder theoretischer Vernunft möglich seien. Entweder hebt man den Beweis von der bestimmten Erfahrung über die besondere Beschaffenheit der wirklichen Welt an — wie im physikotheologischen; oder man hebt von der unbestimmten Erfahrung an, daß überhaupt ein Dasein gegeben ist — wie im kosmologischen; oder man schließt gänzlich a priori aus bloßen Begriffen — wie im ontologischen Beweise.

Kant wendet seine Waffen zunächst gegen den ontologischen Beweis, welcher sich auf den Begriff des allerrealsten Wesens stützt, indem er richtig sieht, daß dieser Begriff auch bei den beiden andern Beweisen das Ziel ist, welches sie (in ihrer damals vorhandenen Fassung) erreichen wollen.

Diese Kritik des ontologischen Beweises gehört bekanntlich zu den klassischen Partien der Kantischen Philosophie, welche einen bedeutenden Wendepunkt in der Geschichte der Metaphysik bezeichnet. Kant tritt hier aus der alten Metaphysik heraus, welche bis dahin das Sein als ein den Dingen innewohnendes reales Prädikat betrachtet hatte, und eröffnet durch den richtigen Begriff des Seins, daß es bloß die Position des Dinges[1]) bedeute, der richtigen Metaphysik die Bahn, die er freilich selbst noch nicht betreten hat. Indessen wird es nicht nötig sein den Beweis nebst seiner Widerlegung hier ausführlich darzustellen, da diese Kritik eine der bekanntesten Stellen ist. Nur erinnern wollen wir an die Hauptsätze, durch welche der

[1]) In der Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund usw. findet sich schon der Satz: »Dasein ist die absolute Position eines Dinges.«

scholastische Begriff des absolut notwendigen Wesens bei denen, die wirklich zu denken vermögen, auf immer vernichtet ist.

»Wenn ich, sagt Kant, das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, dem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut notwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf, wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? Äußerlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äußerlich notwendig sein, innerlich auch nichts, denn ihr habt durch Aufhebung des Dinges selbst alles Innere zugleich aufgehoben. Gott ist allmächtig; das ist ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.«

Gegen den Einwand: aber eben das allerrealste Wesen könne nicht aufgehoben werden, weil eben die Existenz mit zu allen Realitäten gehöre, antwortet er: »Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen ist, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Wort (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter

hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche.« Folglich fehlt in dem All der Realitäten kein reales Prädikat, wenn man es bloß als möglich und nicht als wirklich existierend denkt. —

Der kosmologische Beweis.

Bei der Widerlegung des kosmologischen Beweises gelingt es ihm nicht den Trugschluß ebenso scharf und evident aufzudecken.

Der Nerv dieses Beweises soll bekanntlich darin liegen, daß die zufälligen Dinge notwendig eine Ursache haben müssen, diese Ursache aber nicht ins Unendliche fort wieder in zufälligen Dingen liegen kann, sondern die letzte Ursache in einem nicht zufälligen, sondern notwendigen Wesen liegen muß, welches also den Grund seines Daseins in sich selbst hat. Nun kann man aber möglicherweise von keinem andern Wesen behaupten, daß es absolut notwendig sei, oder daß sein Nichtsein einen Widerspruch involviere, als von dem All der Realität, denn nur bei diesem ist es angeblich ein Widerspruch, ihm die Existenz abzusprechen, da dem All der Realität dann eine Realität wider seinen Begriff fehlen würde.

Wenn auch in der Kantischen Darstellung einige kleinere formelle Fehler mit unterlaufen mögen, so hat er doch im allgemeinen darin recht, daß dieser Beweis aus zwei Teilen besteht. Der erste beweist, daß es ein absolut notwendiges Wesen gibt, und der zweite, daß dieses absolut notwendige Wesen das allerrealste ist. Der kosmologische Beweis vervollständigt sich also durch den ontologischen. Allein die Widerlegung des ersten und diesem Beweise eigentümlichen Teils ist weniger gelungen.

Zuerst wirft er ihm vor, sich durch den Grundsatz der Kausalität über die Sinnenwelt erheben zu wollen. Im Systeme Kants ist dieser Tadel allerdings konsequent, da ihm die Kategorie der Kausalität nur für die Sinnenwelt gilt. In Wahrheit liegt hier aber kein Vorwurf. Denn wenn die zufälligen Dinge (d. h. die gegebene Erscheinung), derart sind, daß sie ohne Widerspruch nicht ohne eine Ursache gedacht werden können, so muß ihnen eine Ursache vorausgesetzt werden. Nun aber erweist die wirkliche Untersuchung bekanntlich, daß alle Begriffe des Gegebenen relativ sind (nicht ohne Beziehung auf etwas anderes gedacht werden können), daß es also unmöglich ist, sie absolut zu setzen oder ihnen das Sein zuzuschreiben. Wäre jedoch nicht etwas, das absolut gesetzt werden könnte, d. h.

existierte nichts an sich, so gäbe es auch nichts Relatives. Also weist das Relative notwendig auf etwas Absolutes hin, oder die Sinnenwelt zwingt das konsequente Denken, sich über sie zu erheben. Diesem Zwange hat Kant selbst unwillkürlich nachgegeben, als er den gegebenen Erscheinungen die Dinge an sich voraussetzte. Freilich könnte man in Kants Sinne diese Notwendigkeit dem Relativen etwas Absolutes vorauszusetzen für eine bloß subjektive Notwendigkeit des menschlichen Denkens erklären wollen, allein wir haben schon oben wenigstens angedeutet, auf wie schwachen Füßen diese Annahme einer besondern Organisation des menschlichen Erkenntnisvermögens steht.

Hier liegt also ebensowenig der Fehler dieses Beweises, als darin, daß der Regressus der Kausalreihe ins Unendliche vermieden werden soll; denn der muß vermieden werden. Der Fehler liegt vielmehr zunächst darin, daß die Notwendigkeit den Dingen eine Ursache vorauszusetzen, in ihrer Zufälligkeit gesucht wird, worin er gar nicht liegt. Denn daß ein Ding ohne Widerspruch weggedacht oder anders gedacht werden kann, zwingt nicht nach einer Ursache zu fragen, durch welche es sei und so sei, wie es ist. Denn wenn sein gegebener Begriff ohne Widerspruch an und für sich selbst vollzogen werden kann, so ist keine Notwendigkeit vorhanden, ihm etwas anderes vorauszusetzen. Es ist daher nur die Relativität aller gegebenen Dinge, um derentwillen sie nicht absolut gesetzt werden können, die das Denken nötigt, ihnen etwas vorauszusetzen, welches absolut oder an sich selbst gesetzt werden kann.

Indem man aber in der Zufälligkeit der Dinge diesen Zwang erblickte, nach einer Ursache derselben zu fragen, sah man sich unwillkürlich getrieben, diese Ursache in dem Gegensatze des Zufälligen, also in dem an sich Notwendigen zu suchen. Und hier liegt eben der Hauptfehler, daß man einem Dinge an und für sich selbst den Charakter der Notwendigkeit beilegte, da die Notwendigkeit nur relativ sein kann. Der Satz, wenn etwas existiert, so muß auch etwas notwendig existieren, kann in Wahrheit nur bedeuten, die gegebene Existenz, d. h. die gegebene Erscheinung macht die Annahme notwendig, daß etwas absolut existiert. Der Begriff der Notwendigkeit verknüpft sich also nur deshalb mit dem des absolut Seienden, weil es unmöglich ist, das Gegebene als das Seiende zu setzen. Die Notwendigkeit liegt also nicht in dem Begriffe des Seienden selbst, sondern nur in der Stellung, welche dieser Begriff in unserm Denken zu der gegebenen Erscheinung einnehmen muß, und ist also eine relative. Indem man aber dem Zufälligen das absolut Notwendige

entgegenstellte, glaubte man damit das Dasein der Gottheit erschlossen zu haben. Denn das Absolutnotwendige ist eben das, dessen Sein nicht hinweggedacht werden kann, und dieser Umstand findet angeblich nur beim allerrealsten Wesen statt. So geriet man also durch jenen Fehler auf die Spur des ontologischen Beweises.

Entkleidet man diesen kosmologischen Beweis von diesen Fehlern, so enthält er nur den richtigen Satz, daß der Schein aufs Sein hinweist, weil nichts scheinen kann, wenn nicht etwas ist. Damit ist man aber noch sehr weit vom Begriffe Gottes, als des intelligenten Urhebers der Welt entfernt; denn man hat nur den einfachen theoretischen Begriff dessen, was absolut gesetzt werden kann, gewonnen. Auch kann man nach dem Einsatze, den man bei diesem Beweise macht, gar nicht hoffen, mehr zu gewinnen. Man geht ja eben nur von dem abstrakten Begriffe des Zufälligen oder richtiger des Erscheinenden aus, und abstrahiert von aller besondern Beschaffenheit desselben. Man kann also auch nur erwarten, einen ebenso abstrakten Begriff zu gewinnen.

Hätte Kant nun diese beiden Beweise widerlegt, auf denen allein der Begriff des absolut notwendigen Wesens ruht, so hätte er nun nicht mehr davon reden dürfen, daß wir der unbedingten Notwendigkeit, als des letzten Trägers aller Dinge, unentbehrlich bedürften. Wenn er es aber doch tut, so zeigt sich darin, daß er sich noch nicht gänzlich von dem Mißbrauch frei gemacht hatte, den Leibniz mit seinem Satze vom zureichenden Grunde getrieben hatte. Es schimmert hier immer noch der auch bei Spinoza vorkommende falsche Schluß durch: Alle Dinge müssen eine Ursache haben, entweder in sich selbst oder in anderen. Hätte alles in anderen seinen Grund, so ergäbe das eine unendliche Reihe, folglich muß es etwas geben, das in sich selbst seinen Grund hat. Dazu kommt bei Kant noch der eigentümliche Umstand, daß er die Kategorie der Ursache und Wirkung für eine allgemeine Form des menschlichen Verstandes hielt, unter der also alles Gegebene gedacht werden muß. Daher konnte das menschliche Denken nach seiner Meinung gar nicht von dem Gedanken des absolut notwendigen Wesens, das in sich selbst seinen Grund hat und alles andere begründet, loskommen, auch wenn es, wie Kant in seiner Kritik des ontologischen Beweises dartut, die Unmöglichkeit erkennt, diesen Begriff zu vollziehen. Müssen wir nämlich alles unter der Kategorie der Ursache und Wirkung denken, und können wir dabei nicht stehen bleiben, daß alles nur Erscheinung sei, sondern müssen wir diese Dinge an sich voraussetzen, so müssen

wir auch diese, durch die Organisation unseres Verstandes gezwungen, unter dieser Kategorie denken, obgleich sie darauf nicht angewandt werden soll, und dann kommt unser Denken nicht eher zur Ruhe, als bis es sich in der in sich selbst zurücklaufenden Schlinge des Dinges, welches seine Ursache in sich selbst hat, gleichsam eigenhändig erdrosselt.

Hieraus wird es erklärlich, weshalb Kant den durch nichts gestützten Begriff des absolut notwendigen Wesens dennoch als einen unentbehrlichen beibehält, und da er ihm keine objektive Bedeutung mehr zuschreiben kann, ihm wenigstens als ein regulatives Prinzip für den empirischen Verstandesgebrauch verwerten will. Denn der eigentliche Sinn dieses angeblichen Ideals der reinen Vernunft soll die Regel sein, daß man so über die Natur philosophiere, als ob es zu allem, was zur Existenz gehört, einen notwendigen ersten Grund gäbe, lediglich um systematische Einheit in die Erkenntnis zu bringen, indem man einer solchen Idee, nämlich einem »eingebildeten« obersten Grunde nachgeht. Denn nun meint man, ein Realprinzip für alles zu haben, in welchem alles miteinander verknüpft ist. Man setzt da voraus, daß alles miteinander in Gemeinschaft und reeller Verbindung ursprünglich stehen müsse, und wird nun durch diese Voraussetzung getrieben, in den Dingen dieser Gemeinschaft nachzuspüren, und kann dadurch allerdings zu mancher Erweiterung seiner Naturerkenntnis gelangen.

Eine wirklich exakte wissenschaftliche Forschung aber bedarf eines solchen Regulativs gar nicht, sondern nur des einen: sich im Denken durch weiter nichts treiben zu lassen, als durch den objektiven Inhalt der Begriffe. Dann wird in die Erkenntnis von selbst soviel Zusammenhang und Einklang kommen, als in ihren Objekten gefunden werden kann. Jenes Kantische Regulativ kann aber ebensogut auf eine falsche Fährte führen — wie es ja auch wirklich bei seinen Nachfolgern der Fall gewesen ist —, indem es das Trugbild einer Systematik vorhält, die aus einem Realprinzip alles ableiten zu müssen glaubt, aber nie damit zu stande kommt, aus dem Einen das Viele, oder aus dem Unendlichen das Endliche zu finden.

Der Hauptfehler aber in religionsphilosophischer Hinsicht liegt bei diesem allen darin, daß Kant in dieser seiner ganzen Gedankenbewegung sich gar nicht von dem religiösen Bedürfnisse des Menschen leiten läßt, sondern nur von einem erkenntnis-theoretischen. Von vornherein bewegt ihn nicht die Frage: welches ist die Idee, in deren Realität der in physischer und moralischer Ohnmacht sich unbefriedigt fühlende Mensch seinen Frieden finden kann, und welches sind die

objektiven Gründe, welche den Glauben an die Realität derselben stützen? sondern es ist die heterogene Frage: was ist nötig anzunehmen, um sich dem Ideale einer vollkommenen Naturerkenntnis anzunähern? Und auf diese Frage antwortet er: Ihr müßt euch einen Begriff denken, in welchem alle Realität enthalten ist. Dieser Begriff antwortet euch auf die Frage: warum existieren die Dinge? denn er enthält die Data zu allem Möglichen, und er treibt euch, Einheit in eure Erkenntnis zu bringen, weil ihr euch nun einbildet, als stamme alles von einem Wesen her. — Das aber ist keine gleichgültige Sache, diejenige Idee, in welcher der Mensch mit seinem ganzen geistigen Leben und Streben allein Friede haben kann, in ein bloßes Regulativ für ein logisches Verfahren umzudeuten. Durch solches Umbiegen ursprünglich religiöser Gedanken in ein ganz heterogenes rein theoretisches Gebiet wird — wenn auch wider die Absicht — das Heilige zu etwas Profanem gemacht. Solche Profanierung des Gottesbegriffs aber tritt überall ein, wo man ihn bloß als ein theoretisches Erkenntnisprinzip betrachtet. Kant jedoch findet darin einige Entschuldigung, daß derjenige Gottesbegriff, welchen er hier betrachtet, schon von der älteren Metaphysik vorwiegend als ein Erkenntnisprinzip angesehen und ausgebildet und ihm die eigentlich religiöse Würde schon abgestreift war. Der empfindlichste Schaden würde indes dem religiösen Glauben versetzt werden, wenn die Behandlung des teleologischen Beweises richtig wäre, die er von Kant erlitten hat.

Der teleologische Beweis.

Anfangs freilich äußert er sich nur beifallswürdig über denselben, wenn er sagt: »Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt.« »Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen.« — Auch muß man ihm darin beistimmen, daß dieser Beweis kein strenger ist, sondern in ihm nur nach Analogie geschlossen wird, daß er auch nicht vermögend ist, ein allerrealstes Wesen zu beweisen, da man nicht das Verhältnis der gegebenen Weltgröße zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit und der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers einsehen könne. Diese und dergleichen Einschränkungen des Beweiswertes in diesem Beweise, die ihn auf sein rechtes Maß zurückführen, müssen einge-

standen werden. Denn damit verliert dieser Beweis nicht die Kraft, den schon vorhandenen Glauben an Gott, als einen vernünftigen zu verteidigen (in welcher Verteidigung sein eigentlicher Wert besteht), solange ihm nur zugestanden wird, daß seine Beweiskraft eine objektiv gültige sei.

Aber zuletzt findet Kant in der Idee einer absolut weisen schöpferischen Intelligenz doch auch weiter nichts als nur ein regulatives Vernunftprinzip. »Die höchste formale Einheit, sagt er, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrung angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen.«

Und nach der Kantischen allgemeinen Ansicht von der menschlichen Erkenntnis kann man es auch nicht anders erwarten, als daß er der Annahme eines intelligenten Welturhebers nur eine objektive Notwendigkeit für die menschliche Vernunft, nicht aber subjektive Wahrheit zugestehen kann. Nach ihrer subjektiven Beschaffenheit ist die menschliche Vernunft genötigt, sich eine solche zu bilden, und sie solange für objektiv wahr zu halten, als sie sich nicht auf den Standpunkt der kritischen Philosophie erhoben hat. Steht sie aber auf diesem und sieht die Subjektivität aller menschlichen Erkenntnis ein, so kann ihr jene Idee nur noch, im wahren Sinne des Worts Idee, als ein regulatives Prinzip oder Vorbild bei ihrem Forschen gelten, obwohl sich ihr, sobald sie sich dieses künstlichen Standpunkts nicht bewußt ist, diese Idee unwillkürlich zu einem wirklichen Wesen gleichsam wieder verdichtet.

Daß dies Kants Ansicht sei, bestätigt seine Kritik der Urteilskraft. Kant sucht in derselben (§ 76 und 77) zu beweisen, daß die Annahme, das Zweckmäßige in der Natur könne nur von einer Intelligenz herrühren, welche den Zweck gedacht habe, lediglich auf der besonderen Beschaffenheit unseres diskursiven Verstandes beruhe und deshalb gar keine objektive Bedeutung habe. »Gewisse Naturprodukte, behauptet er, müssen nach der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes von uns ihrer Möglichkeit nach als absichtlich und als Zwecke erzeugt betrachtet werden, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gäbe, mithin

ohne in Abrede zu ziehen, daß nicht ein anderer (höherer) Verstand, als der menschliche, auch im Mechanismus der Natur, d. i. einer Kausalverbindung, zu der nicht ausschließlich ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der Natur antreffen könne.«

Unser Verstand ist nämlich »zufällig« so beschaffen, daß er nicht erkennen kann, daß durch das Allgemeine das Besondere bestimmt sei. Er geht deshalb in seiner Erkenntnis, z. B. der Ursache seines Produkts, vom Analytischallgemeinen (vom Begriffe) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung), wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des Besondern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung von der empirischen Anschauung erwarten muß. Unser Verstand muß also von den Teilen, als allgemein gedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen, als den Folgen, fortgehen; es ist für ihn also zufällig (d. h. in seinem Begriffe von den Teilen nicht enthalten), welche Verbindung oder Form die Teile eingehen. Bei den Organismen also, oder den zweckmäßigen Naturprodukten, bei denen die Teile durch das Ganze bestimmt sind (d. h. des Besondern durch das Synthetisch-allgemeine) muß unser Verstand annehmen, daß die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörenden Verknüpfung der Teile enthalte.

Mit schlichten Worten heißt das: Unser Verstand findet in den einzelnen Teilen eines Ganzen nicht die Notwendigkeit, daß sie gerade diese und keine andere Form ausmachen, sie können vielerlei mögliche Formen annehmen. Ist also ein solches Naturganzes vorhanden, in welchem die Verknüpfung der Teile offenbar durch den Begriff des Ganzen geschehen ist, so muß er außer den Teilen, welche das Ganze konstituieren, um den ganzen Grund dieses Naturprodukts zu haben, annehmen, daß eine Intelligenz die Vorstellung desselben habe, und daß durch Veranlassung dieser Intelligenz die Teile gerade in diese Form des Ganzen verknüpft sind. Diese Vorstellungsweise beruht aber eben nur auf der subjektiven Natur unseres Verstandes, in dessen Allgemeinbegriffen, das Besondere nicht mit enthalten ist; darum kann er in den einzelnen Teilen, welche zusammengenommen das unbestimmte Allgemeine für die mannigfachen möglicherweise aus ihnen zusammengesetzten Ganzen sind, nicht besondere Formen finden, welche sie eingehen können. Nun kann man sich aber auch einen anders gearteten, höheren, intuitiven Verstand denken. Für einen solchen würden alle Objekte, die er erkennte, existieren, und die Möglichkeit einiger, die noch nicht existierten, d. i. die Zufällig-

keit derselben, wenn sie existierten, würde er sich gar nicht vorstellen. Er würde nur das Existierende erkennen, und die Unterschiede von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit würden für ihn gar nicht vorhanden sein. Für einen solchen Verstand würde es also — worauf es hier besonders ankommt, — gar nichts Zufälliges geben. Denn daß wir etwas als zufällig existierend denken, kommt eben daher, daß wir uns neben dem Wirklichen auch anderes als möglicherweise existierend denken können, und das hat wieder darin seinen Grund, daß unser Verstand nur Allgemeinbegriffe hat, zu denen ihm das Besondere in der Anschauung gegeben werden muß, er also unter seine Allgemeinbegriffe auch Nichtexistierendes subsumieren kann. Wäre unser Verstand dagegen derart, daß er seine Objekte als wirklich existierend anschaute, so würde er nicht denken, daß die Teile eines Naturganzen auch eine andere Anordnung und Verknüpfung haben könnten, als sie wirklich haben, — denn dann würde er etwas nur Mögliches denken, da er doch als intuitiver nur das Wirkliche anschauen kann — er würde also auch nicht auf den Gedanken kommen können, daß diese Teile nicht diese Anordnung haben würden, wenn nicht eine Intelligenz in ihrer Vorstellung die Idee des Ganzen hätte und dadurch die Ursache gerade dieser Verknüpfung geworden wäre; denn dann würde er den Gedanken einer Unmöglichkeit fassen, also auch über das bloße Anschauen hinausgehen. — Er würde vermutlich schauen, wie die Idee des Ganzen selbst das Reale sei, welches seine zu ihm gehörigen Teile in eigner Kraft aus sich heraus wirkte und dadurch sich selbst realisierte!

Der Schluß ist also der: Hätten wir statt eines diskursiven einen intuitiven Verstand, so würden wir in den zweckmäßigen Naturformen keine Aufforderung finden, als ihre Ursache eine schöpferische Intelligenz zu denken. Daß wir uns hierzu genötigt fühlen, liegt nur in der subjektiven Natur unseres Verstandes und kann daher einer solchen Annahme keine objektive Gültigkeit zugeschrieben werden, so sehr sie auch subjektiv gültig sein mag. Daher kann denn auch der Idee einer schöpferischen Intelligenz kein anderer Wert zukommen, als einer Regel, bei Erforschung der Natur so zu verfahren, als ob sie von einer solchen Intelligenz erschaffen wäre. —

Es ist hierbei interessant, deutlich den Irrweg zu sehen, auf welchen Kant sich durch die Meinung führen ließ, daß die Formen der Erfahrung nicht gegeben seien, sondern a priori im menschlichen Gemüte bereit lägen. Weil er nun den wahren Ursprung dieser Formen aus der Erfahrung nicht erkannt hatte, so konnte er auch nicht die Notwendigkeit einsehen, weshalb gerade diese und keine

andern Formen des Denkens und Anschauens gegeben seien. Sie sind ihm also nur zufällig und können gar wohl auch anders sein. Daher läßt er sich verleiten, zum Versuch sich in einen ganz anders gearteten Verstand hineinzudenken, um es deutlich zu machen, wie dieser die Welt ganz anders ansehen werde, als wir. Natürlich hat er aber, um diesen Verstand zu konstruieren, kein anderes Material, als welches ihm seine Seelenvermögen bieten, und er muß daher die Merkmale derselben vertauschen, um einen anderen Verstand heraus zu bekommen: daher legt er das Merkmal der Sinnlichkeit, das Anschauen, dem Verstande bei, und erhält so einen anschauenden oder intuitiven Verstand, zu welchem nach Herbarts treffendem Worte eine denkende Sinnlichkeit ebenso paßt, wie das eiserne Holz zum hölzernen Eisen.

Dieser anschauende Verstand soll nun ein höherer sein, als der unsrige, weil alles, was er erkennt, wirklich ist, denn da er nur anschaut, so kann er nur das wahrhaft Existierende schauen, ist also über allen Irrtum erhaben. Aber offenbar würde er dadurch nur zu einem passiven Spiegel für die realen Wesen und das wirkliche Geschehen werden. Er würde aber auf keine Weise im stande sein, das ihm Gegebene auch nur in Gedanken anders zu kombinieren, als es gegeben ist, denn dazu müßte er das Nicht-Wirkliche, bloß Mögliche, denken können. Damit aber ginge ihm gerade das verloren, worauf die eigentliche Aktivität unserer Intelligenz beruht. Er könnte sich keine Zwecke setzen, könnte nicht wählen, und keine Zwecke ausführen. Mit einem solchen bloß intuitiven Verstande ist daher das ganze Gebiet des Wollens durchaus unvereinbar; denn ein Wollen ist nicht möglich, ohne das zu denken, was noch nicht ist. Schwerlich möchte also ein solcher Verstand, der bloß das Wirkliche erkennt, ein höherer sein, als der unsrige, denn er würde eine mit ihm begabte Intelligenz eben zu dem unfähig machen, wodurch es dem Menschen möglich wird, sich zu einem wahrhaft würdigen und wertvollen Dasein zu erheben, nämlich sich bei seinem absichtlichen Handeln nach der Natur der Dinge und nach den ethischen und ästhetischen Ideen zu richten. Darum ist es auch beiläufig gesagt, eine große Torheit, die göttliche Intelligenz sich nur als einen solchen intuitiven Verstand zu denken, welcher nur das Wirkliche nicht auch das Mögliche denken kann. Etwas anderes ist es jedoch anzunehmen, daß die göttliche Intelligenz die wirkliche Qualität des Seienden und daher auch das wirkliche Geschehen schaut. Das würde aber in der Gottheit nur dem entsprechen, was wir bei uns die Sinnlichkeit nennen.

Auf der andern Seite aber irrt Kant darin, daß er behauptet, die Voraussetzung einer den Zweck setzenden und ausführenden Intelligenz sei hinsichtlich der Organismen für unseren menschlichen Verstand notwendig. Wäre das der Fall, so müßte ein Widerspruch im Begriffe der zweckmäßigen Dinge zu entdecken sein, der nicht anders gelöst werden könnte, als durch Voraussetzung einer solchen Intelligenz. Dann würde auch der teleologische Beweis eine strenge Demonstration der schöpferischen Intelligenz sein, selbst, wenn er nicht gerade ein All der Realität bewiese. Allein dieser Widerspruch ist nicht zu finden, da der Satz Herbarts, daß keine causa finalis etwas vermag, das nicht im Gebiete der causa efficiens liegt, schwerlich widerlegt werden kann, so unbequem er auch für manche Denkweisen ist. Denn wäre es an sich unmöglich, daß die realen Wesen auf diese Weise zusammen wären und sich gegeneinander verhielten, welche wir zweckmäßig nennen, weil das Hindernis in ihren Qualitäten läge, so würde auch keine noch so mächtige Intelligenz sie in diese Anordnung bringen können. Man müßte denn auf den Einfall kommen, zu sagen: die zweckmäßige Anordnung eines Naturwesens sei nur dadurch möglich, daß die schaffende Intelligenz selbst ein integrierender Bestandteil desselben sei, so daß sie selbst mit zu den immanenten Ursachen dieses Geschehens gehörte. Dieser Einfall sei denen empfohlen, welche die substantielle Immanenz des außerweltlichen persönlichen Gottes als kostbare Reliquie des verstorbenen absoluten Idealismus verehren!

Um zu Kant zurückzukehren, so hat er im Grunde wider seinen Willen die teleologische Betrachtung der Welt gänzlich aufgehoben, indem er sie als eine nur menschlich subjektive Notwendigkeit aufzeigte. Er meinte sie zwar dadurch sicher zu stellen, daß er nachwies, wir Menschen seien notwendig an diesen Verstand und seine ihm notwendige Denkart gebunden, die teleologische Betrachtung sei also für uns notwendig.

Allein er irrte sich. Wenn ich die Möglichkeit annehme, daß andere Wesen mit einem andern Verstande ausgerüstet sind, wenn ich sogar den Begriff von einem andern Verstande aufstelle und Denkversuche mit demselben mache, ohne nachzuweisen, daß er ein überhaupt unmöglicher, weil in sich widersprechender ist, so ist eben damit die Möglichkeit dargetan, daß wir Menschen demnach mit einem andern Verstande denken können, als mit dem gewöhnlichen. Und wenn ich nun gar diesen andern Verstand als einen höhern anpreise, so gebe ich damit die Aufforderung, den gemeinen Verstand zu verlassen und mich dieses besseren zu bedienen. Dadurch wird

sich aber die Sache ganz anders stellen, als Kant meinte. Der Verstand, dessen Grenzen er ausgemessen zu haben glaubte, wird dann als ein niedriger, als das Produkt des unwissenschaftlichen Denkens erscheinen; tiefere Forschung aber, zu der bei Kant die erste Anweisung zu finden ist, wird jenseits dieser Grenzen einen höheren Verstand entdecken, durch dessen Gebrauch die jenem gemeinen Verstande versagte, absolute, objektive Erkenntnis gefunden wird. Daß aber die Sache sich wirklich so gestaltet hat, lehrt die Geschichte der nachkantischen Philosophie mit deutlichen Zügen. — Dem daraus entstandenen Unheile des philosophischen Denkens kann aber nur dadurch entgegengetreten werden, daß man mit Herbart von dem Satze ausgeht, daß die Formen der Erfahrung und nicht allein die Materie derselben gegeben sind; daß wir also die räumlichen und zeitlichen Formen des Gegebenen darum wahrnehmen, weil die Dinge auch objektiv, unabhängig von unserem Wahrnehmen, also geordnet sind; und daß ferner auch die sog. Kategorien auf Veranlassung der Erfahrung sich in unserm Denken bilden, also objektiven Grund haben. Daraus ergibt sich die Folge, daß jede Intelligenz, sie sei, welche sie wolle, an diese Formen im Erkennen gebunden ist, weil sie sonst nicht das objektiv Wahre erkennen würde. —

Zum Schluß dieser Materie bemerken wir noch, daß in der strengen Konsequenz der Kantischen Ansicht eine noch viel entschiedenere Zurückweisung aller objektiv teleologischen Ansicht lag. Wird nämlich die Materie der Erfahrung unverbunden gegeben, und stammt alle Form derselben aus dem menschlichen Gemüte, so schaut der Mensch auch die Zweckmäßigkeit eigentlich in die Natur hinein, während Kant so redet, als ob diese besondere Form gegeben sei. Im Grunde hätte also Kant die Zweckmäßigkeit unter die Kategorien mit aufnehmen müssen. Dann wäre aber freilich unbegreiflich gewesen, weshalb wir nur einiges und nicht alles unter dieser Form anschauen.

Abgesehen von diesen Irrtümern, welche aus dem ihm eigenen Idealismus entspringen, spricht Kant in der Kritik der Urteilskraft sehr verständig über die Tragweite des teleologischen Beweises, und stellt in dieser Hinsicht Sätze auf, die vielleicht nur einiger Verdeutlichung und Vervollständigung bedürfen, um das nach unsrer Ansicht Richtige zu treffen.

Er zeigt nämlich, daß die teleologische Betrachtung kein System der Zweckmäßigkeit nachweisen könne, indem bloße Naturforschung nie einen Endzweck erreiche, d. h. einen solchen, der keiner anderen Bedingung seiner Möglichkeit bedürfe. Bei allen bloßen Naturzwecken

könne man nämlich immer fragen: wozu denn dieses oder jenes so eingerichtet sei? Und wenn man auch vielleicht Gründe habe zu sagen, die Pflanzen seien der Tiere wegen da, und diese der Menschen wegen, so frage es sich nun, wozu denn der Mensch da sei? Antworte man darauf etwa: der Glückseligkeit oder der Kultur wegen (d. h. der Tauglichkeit zu allerlei Zwecken), so seien damit offenbar keine Begriffe angegeben, welche einem wirklichen Endzwecke entsprächen; denn auch Glückseligkeit gebe dem Leben keinen absoluten Wert. »Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zwecke der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null.«

Will man also einen absoluten Zweck finden — und das ist notwendig, eben wenn man eine verständige Intelligenz als Schöpferin der Organismen denkt —, so muß man sich nach Kant, aus dem Reiche der Natur in das Reich der Freiheit, d. h. der Sittlichkeit, erheben. »Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich selbst aber als notwendig vorgestellt wird.« »Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck in sich selbst, dem, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf.«

Also kann die bloße Physikotheologie — die von aller ethischen Betrachtung entblößt ist — soweit sie auch getrieben werden mag, uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen, denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. — Sie kann ferner wohl den Begriff einer verständigen Weltursache rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht bestimmen, d. h. sie kann den Begriff eines allerrealsten Wesens nicht als existierend nachweisen (wie schon früher gezeigt ist) und ihr Versuch erreicht also nicht seine Absicht, eine Theologie zu gründen. »Wenn man sich freilich die Aufgabe, um deren Auflösung es einer Physikotheologie zu tun ist, klein macht, so scheint ihre Auflösung leicht. Verschwendet man nämlich den Begriff der Gottheit an jedes von uns gedachte verständige Wesen, deren es eins oder mehrere geben mag, — oder hält man es für nichts, in einer Theorie den

Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkürliche Zusätze zu ergänzen, und wo man Grund hat, viel Vollkommenheit anzunehmen, sich da befugt hält, alle mögliche vorauszusetzen, so macht die physische Teleologie wichtige Ansprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen.« Bei näherer Prüfung würden wir sehen, daß eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauche (dem praktischen) beruht, in uns a priori zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie von dem Urgrunde und Zwecke der Natur bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen; und wir würden uns nicht fälschlich einbilden, diese Idee, mit ihr aber eine Theologie durch den theoretischen Vernunftgebrauch der physischen Weltkenntnis zu stande gebracht, viel weniger ihre Realität bewiesen zu haben. —

Außerdem also, daß Kant an dem bloßen physikotheologischen Beweise die streng logische Beweiskraft überhaupt vermißt, um die Idee einer Gottheit als real zu beweisen, wirft er ihm in diesen Ausführungen besonders vor, daß er es nicht zu einem Systeme der Teleologie bringen könne, weil ihm der Begriff eines absolut wertvollen Endzweckes der zweckmäßigen Naturgebilde fehle; ein solcher Endzweck könne aber nur durch eine ethische Betrachtung gefunden werden.

Allein diese Art der Betrachtung ist nach verschiedenen Seiten nicht vollständig genug. Um ein System der Teleologie zu finden, ist es nämlich nicht gerade notwendig, einen absolut wertvollen Endzweck in den zweckmäßigen Naturgebilden zu entdecken.

Es könnte ein solches auch ohne denselben als möglich gedacht werden, wenn sich in dem erfahrungsmäßig gegebenen Teleologischen überhaupt eine einheitliche Idee nachweisen ließe, z. B. den Begriff eines lebendigen Wesens in einer zusammenhängenden Stufenfolge von Formen auszuführen; wie man schon längst vor Kant eine derartige Idee vor Augen gehabt zu haben scheint, wenn man den Satz aufstellte: non datur vacuum formarum. (Es gibt keine Lücke in der Reihe der Formen.) Dieser Satz, den man freilich kategorisch hinstellte, ist eigentlich nur ein teleologisches Postulat. Denn der vorausgesetzten vollkommenen schöpferischen Intelligenz scheint nur das zu entsprechen, daß sie ein vollständiges System von Formen nach einem bestimmten Prinzipe schafft. Nun aber ist erfahrungsmäßig ein solches System oder mehrere zusammenhängende Systeme von Naturformen nicht wirklich gegeben, sondern man findet nur mehr oder minder große Bruchstücke von derartigen Systemen. Eine wirkliche Erkenntnis aber des ihnen zum Grunde liegenden leitenden Prinzips

besitzt man nicht. Denn kennte man dasselbe, so würde man beurteilen können, warum einige Formen möglich, andere unmöglich sind und warum es gerade diese und keine andern Übergänge von einer Art zur andern gibt.

Eine davon verschiedene Frage ist die nach dem letzten Endzweck des Teleologischen. Kant hat richtig gesehen, daß dieser nur in der Realisierung einer Idee von absolutem Werte bestehen kann, und daß ein solcher erforderlich ist, wenn der teleologische Beweis nicht bloß auf einen oder mehrere Dämonen oder Demiurgen hindeuten soll.

Aber auch hier zeigt sich ein Mangel der Betrachtung, der daraus entspringt, daß Kant keine vollendete Theorie des absolut Wertvollen besitzt. Er findet nur in der ethischen Idee des Menschen einen absoluten Wert, und wird dadurch in der einseitigen Ansicht festgehalten, als ob der Mensch der einzige Zweck der Welt sei. Damit läßt er das ganze Gebiet des ästhetisch Schönen außer acht, und versteht die erfahrungsmäßig gegebene Schönheit vieler Naturformen nicht für eine Erweiterung des teleologischen Beweises zu verwerten. Und doch ist diese Rücksicht auf die gegebene Naturschönheit notwendig, um sich nicht ein ungenügendes Bild von der schöpferischen Intelligenz zu machen.

Als drittes und allerdings höchstes Moment der vollständigen teleologischen Betrachtung würde dann erst das Dasein des Menschengeschlechts auftreten.

Im Menschen erscheint nicht bloß der lebendige Organismus in seiner vollendetsten Gestalt, ferner nicht bloß die höchste Schönheit der Natur, sondern was noch höher liegt, er ist angelegt zu einer theoretisch, ästhetisch und ethisch sich entwickelnden Intelligenz.

Aber wenn auch der teleologische Beweis in dieser Art vervollständigt würde, so könnte er damit doch nicht diejenige Vollständigkeit erreichen, welche erforderlich sein würde, damit das zu beweisende Objekt von dem Beweisgrunde vollständig gedeckt werde. Zwar würde hiermit nicht bloß eine die theoretische Zweckmäßigkeit, sondern auch das ästhetisch Schöne und ethisch Würdevolle wollende Intelligenz als Schöpferin der Welt angedeutet, aber damit noch lange nicht eine vollkommene künstlerische und heilige Allmacht bewiesen. Denn dazu würde wiederum wenigstens erforderlich sein, daß auch in der gegebenen Schönheit der Natur ein System, und in der Entwicklung des Menschengeschlechts, namentlich in ethischer Hinsicht, ein wirklicher Plan sich als gegeben nachweisen ließe. — Eine weitere Ausführung dieser Gedanken dürfte uns jedoch von dem gegenwärtigen Zwecke zu weit abführen.

Die Postulate der praktischen Vernunft.

Nachdem Kant auf die dargestellte Weise bewiesen zu haben glaubt, daß es der theoretischen Vernunft des Menschen unmöglich ist, das Dasein Gottes zu beweisen, weil sowohl die versuchten Beweise, soviel deren möglich sind, nicht ihr Ziel erreichen können, als auch überhaupt die menschliche Erkenntnis auf den Kreis der gegebenen empirischen Erfahrung beschränkt ist, und noch dazu in der Art, daß sie auch auf diesem ihren Gebiete es nur zu einer für den Menschen gültigen Ansicht der Dinge bringen kann, glaubt er für das unabweisbare Bedürfnis des Menschen, ein absolut notwendiges allerrealstes Wesen anzunehmen, die einzig mögliche Berechtigung in seinem berühmten moralischen Beweise für das Dasein Gottes nachweisen zu können. Es bleibt uns nun noch übrig, hiervon eine Darstellung und Beurteilung zu geben.

Die Beweise der theoretischen Vernunft für das Dasein Gottes waren alle an der gemeinsamen Klippe gescheitert, daß es für diese Vernunft unmöglich ist, eine Erkenntnis von den Dingen an sich zu erlangen. Denn mit der Unterscheidung der Erscheinung von den Dingen an sich hatte Kant gleichsam zwei Welten unterschieden, von denen die eine, die Sinnenwelt zwar einen durch und durch gesetzmäßigen Schein aber keine objektive Wahrheit der menschlichen Erkenntnis darbot; die andere aber, das eigentliche Land der Wahrheit, zwar ihrem Dasein nach durch die Materie der Empfindung verraten, ihrer Beschaffenheit nach aber gänzlich unbekannt war. Diese Unbekanntschaft mit der intelligibeln Welt aber beruhte nach Kant darauf, daß unser menschliches Gemüt vermittels seiner ursprünglichen Organisation sich eine eigene Welt nach eigenen Gesetzen schafft, zwischen denen und den Gesetzen der übersinnlichen Welt gar kein nachweislicher Zusammenhang besteht. Daher ist denn auch für die theoretische Vernunft die eine Annahme über einen übersinnlichen Gegenstand ebensowohl möglich als die gerade entgegengesetzte, und daher für sie auch beide von gleichem Werte, nämlich von gar keinem, weil sie gar keine Mittel hat, auch nur annäherungsweise sich für die Wahrheit der einen oder der andern zu entscheiden.

Fiele daher gar kein Lichtstrahl aus jener übersinnlichen Welt in das menschliche Gemüt, so würde auch die Annahme oder die Leugnung des Daseins Gottes gleich möglich, und beides in Hinsicht auf objektive Wahrheit nur eine willkürliche Behauptung sein, wenn auch die Bejahung der Realität Gottes in dem subjektiv notwendigen Denken eine bedeutend größere Begründung hätte.

Aber es gab für Kant wenigstens einen solchen Lichtstrahl, welcher aus der sonst unbekannten Welt des »An sich« in die Welt der Erscheinung zu fallen schien, und dieser war ihm das Sittengesetz.

Kant hatte nämlich in der praktischen Philosophie noch viel energischer sich von der früheren und zu seiner Zeit allgemein herrschenden Denkweise losgerissen, als in der theoretischen. Mit ursprünglichem Blicke seines tiefen Geistes hatte er die Nichtsittlichkeit des Eudämonismus erkannt. Derjenige Wille, welcher den Antrieben der empirisch gegebenen Dinge folgend, sich von der durch die Objekte dargebotenen Lust oder Unlust bewegen ließ, war ihm gar kein moralischer und hatte gar keine sittliche Würde. Nur reine Achtung für das bloß formale Pflichtgebot des kategorischen Imperativs konnte dem Willen diese Würde geben.

Weil nun das Sittengesetz von allen empirischen Objekten und deren Kausalität auf den Willen gänzlich absieht und von daher gar kein Motiv zum Handeln nimmt, so scheint es auch aus dem Empirischen oder der Sinnenwelt nicht herstammen zu können, — es mußte also aus der übersinnlichen Welt stammen. Wenn daher der Wille des Menschen bloße Erscheinung, und als solche dem Gesetze der empirischen Kausalität oder dem Naturmechanismus unterworfen wäre, so könnte das Sittengesetz gar kein Gesetz für denselben sein. Denn die Erscheinung existiert eben bloß für die theoretischen Vermögen unseres Geistes und empfängt von daher allein, nicht aber von der intelligibeln Welt ihre Gesetze. Nun ist aber das Sittengesetz unzweifelhaft ein Gesetz für unseren Willen, folglich muß derselbe, wie sehr er auch seiner empirischen Erscheinung nach dem Naturmechanismus unterworfen sein mag, nicht allein nach seinem intelligibeln Charakter, oder nach seinem Wesen »an sich«, von dem empirischen Naturgesetze frei und bloß dem Sittengesetze, als seinem intelligibeln Naturgesetze unterworfen sein, sondern er muß auch mit diesem seinem intelligibeln Charakter in die Erscheinung hineintreten; denn er soll ja eben in der gegebenen Sinnenwelt sich nach dem aus jener Welt gleichsam mitgebrachten Gesetze richten. So sehr daher auch die Möglichkeit der Freiheit des Willens für die theoretische Vernunft ein unauflösbares Problem, eine mit nichts zu belegende Möglichkeit sein und bleiben mag; für die praktische Vernunft ist eben die Freiheit des Willens gewiß. Sie ist das erste sichere Postulat der praktischen Vernunft. Denn soll das Sittengesetz nicht ein leeres Hirngespinst sein — und dies ist es so gewiß nicht, als es ein gegebenes Faktum ist, so muß es eine Freiheit des Willens

geben, oder ein Vermögen desselben, unabhängig von allen empirischen Naturgesetzen einen absoluten Anfang des Handelns zu machen. Wenn dem nun so ist, so kann es möglich sein, daß die praktische Vernunft auch noch andere Aufschlüsse über die übersinnliche Welt gibt, oder, daß es noch mehrere Postulate derselben gibt, d. h. Annahmen über intelligible Gegenstände, welche um der unzweifelhaften Realität oder Gültigkeit des Sittengesetzes willen für die praktische Vernunft notwendig sind, so wenig auch die bloß theoretische Vernunft im stande ist, deren reale Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu erkennen. — Auf dieser Grundlage erbaut nun Kant seine moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und für das Dasein Gottes.

Zwar ist im Anfange seiner Ethik die reine Achtung für die Pflicht die einzige moralische Triebfeder des Willens, um derentwillen er allein gut genannt werden kann und es besteht hierin allein die Tugend des Menschen, aber wenn man nicht bloß auf den Bestimmungsgrund des Willens, um dessentwillen er eine Handlung wählt oder verwirft, sein Augenmerk richtet, sondern auf das sieht, was durch das sittliche Handeln herauskommen soll, oder auf seinen Zielpunkt, und die unbedingte Totalität dieses Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft (des höchsten Gutes) ins Auge faßt, so ist die Tugend allein für sich noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit erfordert, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich auch alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.

So sind also in dem Begriffe des höchsten Gutes Tugend und Glückseligkeit notwendig verbunden. Diese Verbindung kann aber nur die ganz bestimmte sein, daß die Maxime der Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit ist. Denn weder kann man diese Verbindung als eine bloße logische Identität ansehen, so daß das Streben nach Tugend und nach Glückseligkeit eine identische wäre; — denn beides beruht auf ganz verschiedenen Prinzipien — noch darf man die Verbindung so auffassen, als ob die Begierde nach Glückseligkeit der Beweggrund zur Maxime der Tugend wäre; denn Maximen, welche den Willen durch das Verlangen nach Glückseligkeit bewegen, sind

gar nicht moralisch. — Wenn aber jene Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit nur so aufgefaßt werden darf, daß die Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit sei, so scheint diese Verbindung eine unmögliche zu sein. Denn alle wirkliche Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt, also auch der wirkliche Erfolg der Willensbestimmungen, richtet sich nicht nach der Moralität der Gesinnung des Willens, sondern nach den Naturgesetzen, und beim menschlichen Handeln, insbesondere nach der Kenntnis jener Gesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Folglich kann nicht erwartet werden, daß man durch seine moralische Gesinnung, d. h. durch seine Tugend seine Glückseligkeit bewirke, da diese von ganz anderen Bedingungen abhängt. Wäre nun dieser Satz unumstößlich gewiß, so würde er auch die Gültigkeit des Sittengesetzes umstoßen. Denn da die Beförderung des höchsten Gutes ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit das höchste Gut durch moralische Gesinnung hervorzubringen, auch die Falschheit des Sittengesetzes beweisen. Ist das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so ist auch das moralische Gesetz phantastisch und mithin falsch.

Nun aber ist das moralische Gesetz weder phantastisch noch falsch, denn es ist ein unumstößliches Faktum der reinen Vernunft, folglich muß es auch wahr sein, daß die Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit ist; denn diese beiden Sätze stehen und fallen miteinander. Allein wenn der Satz, daß der Erfolg des Wollens sich nicht nach der Moralität, sondern nach Naturgesetzen richtet, ebensowohl unumstößlich gewiß ist, wie sollen wir diese Antinomie auflösen? Sie wäre unauflöslich, antwortet Kant, wenn das Dasein in der Sinnenwelt für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens angenommen werden müßte, denn in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist; kann die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit nur zufällig sein. Nun aber ist es nicht allein möglich, sein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern man ist auch dazu berechtigt, ja eigentlich genötigt, denn da man im moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund seiner Kausalität in der Sinnenwelt hat, so weist eben dieses moralische Gesetz auf das Dasein einer intelligibeln Welt hin, und es ist also nicht unmöglich, daß in dieser intelligibeln Welt die Tugend als Ursache mit der Glückseligkeit notwendig zusammenhänge.

Ist also die praktische Aufgabe des Sittengesetzes, das höchste

Gut zu befördern, allerdings in der bloßen Sinnenwelt unmöglich muß sie aber möglich sein, so gewiß als das Sittengesetz unumstößlich ist, so treibt dieses Gesetz notwendig zur Annahme einer übersinnlichen Welt. Aus den beiden Elementen des höchsten Gutes ergeben sich nun für die praktische Vernunft zwei Postulate oder notwendige Annahmen hinsichtlich dieser übersinnlichen Welt. Soll nämlich das höchste Gut realisiert werden, so muß sowohl eine vollkommene Tugend möglich sein; — denn ohne diese, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, könnte auch keine vollkommene Glückseligkeit möglich sein — als auch in der übersinnlichen Welt ein Grund zu finden sein muß, daß die vollkommene Tugend die Glückseligkeit verursacht.

Das erste Postulat der praktischen Vernunft (oder im Zusammenhange des Ganzen das zweite, da die Freiheit des Willens das erste ist) ist also die Unsterblichkeit der Seele. Denn die völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetze ist in der Sinnenwelt nicht möglich. Sie muß aber möglich sein, also muß es einen unendlichen Progreß der Annäherung an das Ideal der Heiligkeit geben; ein solcher ist aber nur in einer unendlichen Existenz des persönlichen Wesens möglich.

Das zweite Postulat, welches sich aus dem zweiten Elemente des höchsten Gutes ergibt, ist das Dasein Gottes. In der Sinnenwelt ist es zufällig, daß die Glückseligkeit mit der Tugend verbunden ist. Diese Verbindung aber muß notwendig sein, da das praktische Gesetz sie fordert. Folglich muß die gesamte Natur, von deren Gesetzen der Erfolg der Tugend abhängt, so eingerichtet sein, daß die Glückseligkeit notwendig, nicht zufällig, das Endresultat der Tugend sei. Das kann aber nur dann der Fall sein, wenn als Ursache der Natur eine moralische Intelligenz angenommen wird, welche zugleich alle Macht hat, ihre moralischen Intentionen auszuführen, also die gesamte Natur nach demselben einzurichten und zu lenken. Der Begriff einer solchen Ursache der Welt ist aber eben der Begriff Gottes. Ist es also Pflicht, das höchste Gut zu befördern, muß deshalb die Möglichkeit dieses höchsten Gutes angenommen werden, und kann diese nicht stattfinden, wenn nicht als die höchste Ursache der Welt ein heiliger und allmächtiger Gott gesetzt wird, so ist es moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Indessen, setzt Kant hinzu, ist diese moralische Notwendigkeit keine objektive, d. h. keine Pflicht, sondern nur eine subjektive, d. h. ein moralisches Bedürfnis.

Wäre dem berühmten Kritiker dieser moralische Beweis für das Dasein Gottes als Erzeugnis eines fremden Denkens vorgelegt, so

würden ihm die großen Schwächen desselben nicht unbemerkt geblieben sein.

Der erste Fehler liegt in dem zu Grunde liegenden Hauptsatze, daß aus der Gültigkeit seines Sittengesetzes auch die Möglichkeit seiner Ausführung, oder kurz, daß aus dem Sollen auch das Können folge. Dieser Satz hat nur in solchen ethischen Ansichten einen annehmbaren Schein, deren oberster Begriff der des Gesetzes ist. Denn hier denkt man sich zu oberst eine Intelligenz, welche für vernünftige Wesen, deren Vermögen und Können aus andern Ursachen schon als auf bestimmte Weise beschränkt vorausgesetzt wird, die Sittengesetze entwirft; wobei es natürlich Unweisheit einer solchen Intelligenz verraten würde, wenn sie solche Gesetze (die doch ausgeführt werden sollen) vorschreiben wollte, deren Ausführung unmöglich wäre.

Aber der Standpunkt der wahren Ethik ist ein ganz anderer. Das absolut lobende oder tadelnde Urteil über Willensverhältnisse erhebt seine Stimme, wo es seinen Gegenstand trifft, ohne nach den physischen und psychischen Bedingungen des Wollens zu fragen. Es tadelt einen bösen Willen ohne alle Frage, ob es möglich gewesen sei, daß er anders gewollt habe, und ob er sich ändern könne, oder nicht. Denn es ist eben die vorhandene Beschaffenheit des Wollens, welche das Objekt des Urteits bildet. Ebensowenig als die Fehler einer Zeichnung, die ein ungeübter Anfänger verfertigt hat, nicht durch den Umstand verschwinden, daß er sie nicht habe vermeiden können, ebensowenig wird der Tadel über einen bösen Willen durch den Umstand aufgehoben, daß die betreffende Person nicht habe anders wollen können. Darum hängt die Gültigkeit der sittlichen Ideen in keiner Weise von dem Können ab, und also folgt auch aus ihrer Gültigkeit nicht die Möglichkeit ihrer Realisierung. Wir müßten einen Strich nicht allein durch unsere, sondern durch jede Ethik machen, wenn wir das Gegenteil zugeben wollten, weil eben dadurch die Absolutheit des sittlichen Urteils aufgehoben würde.

Folgt aber aus der Gültigkeit der ethischen Ideen nicht die Möglichkeit ihrer Realisierung, so postuliert sie auch nicht das Dasein Gottes. Denn dieses Postulat ruht auf den beiden Sätzen: Wenn es unmöglich ist, die ethischen Ideen zu realisieren, so gelten sie nicht. Nun aber gelten sie absolut, also müssen sie realisiert werden können. Diese Möglichkeit aber läßt sich nicht anders denken, als wenn die Welt absichtlich mit Rücksicht auf die Realisierung derselben eingerichtet ist, also einen heiligen und allmächtigen Urheber hat.

In dieser Argumentation widersprechen sich aber die beiden

obersten Sätze. Denn in dem ersten Satze wird die Ungültigkeit der ethischen Ideen, oder wenn man will des Sittengesetzes, als nur relativ unmöglich gedacht, also ihre Gültigkeit auch nur relativ notwendig, unter der Bedingung nämlich, daß sie realisierbar sind. Im zweiten Satze aber wird ihre Ungültigkeit als absolut unmöglich gedacht, und ihnen nun doch eine Folge zugeschrieben, die sich nur aus ihrer relativen Gültigkeit ergeben kann. Denn gelten sie wirklich absolut, so gelten sie auch, wenn sie nicht realisiert werden können, und es folgt also jenes Postulat gar nicht. Gelten sie aber andrerseits nur unter der Bedingung ihrer Ausführbarkeit, und wird das ernstlich genommen; nun dann folgt jenes Postulat auch nicht. Warum beruhigt man sich dann nicht bei ihrer Ungültigkeit, wenn etwa die Erfahrung ihre Unausführbarkeit ergibt? Die Erfahrung beweist es dann ja, daß sie nicht gelten! Also folgt jenes Postulat auf keine Weise, wenn man einen von beiden Sätzen konsequent festhält. Nur wenn man zwischen der relativen und der absoluten Gültigkeit der ethischen Ideen hin und her schwankt, scheint es sich zu ergeben.

Aber dennoch wird man fortfahren vom ethischen Standpunkte aus jenes Postulat (freilich in anderem Sinne) zu machen, und etwa sagen: Aber die Annahme, daß die Welt der Realisierung der ethischen Ideen Hindernisse bereite, die niemals vollständig überwunden werden können; daß es also ein vergebliches Ringen sei, nach einer ethischen Gestaltung der Welt zu streben; ja schon die Annahme, daß die Einrichtung der Welt gar nicht auf die Realisierung der Ideen berechnet sei, ist für den sittlichen Menschen eine so trostlose und niederschlagende, und raubt ihm so sehr allen freudigen Mut, soweit seine Kräfte reichen, sein eigenes Innere und die menschliche Gemeinschaft sittlich zu gestalten, daß er es bei einigermaßen besonnener Überlegung in einer solchen Weltansicht nicht auszuhalten vermag! Freilich das ists! Wer würde dem nicht beistimmen, daß allein die echt sittlich-religiöse Weltansicht nicht bloß an sich die würdigste und erhabenste ist, sondern auch allein dem sittlichen Menschen Frieden und Mut geben kann? Aber das ist nur kein Beweis, daß diese Ansicht auch die theoretisch wahre ist! Kurz, eine theoretische Annahme kann sich auch nur auf theoretische Gründe stützen. Die Frage nach der Existenz Gottes ist eine Frage nach einem Sein und gehört deshalb in das theoretische Gebiet der Metaphysik. Aber allerdings wird der theoretischen Philosophie die Frage nach der Existenz Gottes von dem ethischen Bedürfnis aufgegeben. Und das von seiten der Ethik

eben nur ein moralisches Bedürfnis des Glaubens, nicht aber ein Beweis vorliege, scheint auch Kant selbst am Ende gefühlt zu haben.

Während der eben nachgewiesene Fehler ein allgemeiner ist, welcher jedem moralischen Beweise für das Dasein Gottes inhäriert, verfällt Kant außerdem in den andern, daß er dem im Anfang seiner Ethik so siegreich bekämpften Eudämonismus am Ende dennoch wieder Eingang gestattet. Oder was tut er anderes, wenn er in seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre[1]) sagt: »Die Moral enthält die Bedingungen des Verhaltens vernünftiger Wesen, unter denen sie allein der Glückseligkeit würdig sein können. Wenn nun kein Zustand zu hoffen ist, wo ein Geschöpf, das sich diesen ewigen unmittelbaren Gesetzen seiner Natur gemäß verhalten hat, und dadurch der Glückseligkeit würdig geworden ist, auch in der Tat dieser Glückseligkeit teilhaftig werden sollte, ... so wäre ein Widerspruch zwischen dem Laufe der Natur und der Moralität. Nun zeigt die Erfahrung und Vernunft, daß in dem gegenwärtigen Laufe der Dinge genaue Beobachtung aller moralisch-notwendigen Pflichten nicht immer mit Wohlbefinden verknüpft ist. ... Es muß demnach ein Wesen da sein, welches selbst nach Vernunft und moralischen Gesetzen die Welt regiert, und in dem Laufe der Dinge künftig einen Zustand festgesetzt hat, worin das seiner Natur treu gebliebene und durch Moralität einer fortdauernden Glückseligkeit würdige Geschöpf, auch wirklich dieser Glückseligkeit teilhaftig werden soll; denn sonst verlieren alle subjektiv notwendigen Pflichten, die ich als vernünftiges Wesen zu leisten schuldig bin, ihre objektive Realität. Wozu soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann? So müßte ich denn ohne Gott entweder ein Phantast oder ein Bösewicht sein.« Dieselbe Ansicht spricht er in der Kritik der reinen Vernunft ebenso unverhohlen aus: »Dieses (die Angemessenheit der Glückseligkeit an die Moralität) ist nur möglich in einer intelligiblen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine zukünftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den die Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte.«

Das heißt doch nichts anderes als: Nur unter der Bedingung,

[1]) S. 128.

daß die Moralität die Glückseligkeit zum Erfolg hat, ist es vernünftig dem Sittengesetze zu folgen. Also ist die Aussicht auf Glückseligkeit demnach die letzte Triebfeder der moralischen Gesinnung. [illegible] denn nun jene erhabene Rede von der Befolgung des Gesetzes aus reiner Achtung, wo jener hohe Name der Pflicht von dem Kant [illegible] so trefflich zu reden weiß? — Kant hatte als wohl auf der Grundlegung der Ethik den Eudämonismus verbannt, aber ein Rest der damals, und wie es scheint auch jetzt wieder, [illegible] verbreiteten eudämonistischen religiösen Anschauung war in ihm zurückgeblieben. Man kann auch leicht bei ihm den Punkt erkennen, von dem aus er wieder zurückgeglitten ist. In seiner Polemik gegen die Glückseligkeitslehre hatte er sich anfangs hauptsächlich [illegible] Ansicht gestemmt, daß das Streben nach Glückseligkeit [illegible] grund zur Tugend sei, und anstatt dieser Verbindung [illegible] Tugend die andere gesetzt, daß die Tugend [illegible] würdig mache. Ja dieser Gesichtspunkt der Würdigkeit [illegible] war der hauptsächlichste, unter dem er [illegible] gewöhnte. Hat man sich aber einmal an [illegible] wöhnt, so scheint es nur natürlich [illegible] mir, mich einer Sache würdig zu machen, [illegible] erlange? In dieser Frage liegt aber [illegible] verworfene Denkungsart. Denn man [illegible] nur auf die Würdigkeit [illegible] Glückes. Auf dem [illegible] Tugend aus jeder Verbindung [illegible] und also auch gar nicht [illegible] keit betrachtet. Denn [illegible] Form, als innerer Friede [illegible] Tugend, auf den weder [illegible] Streben derselben [illegible] auch die Proportionalität [illegible] kein ethischer und [illegible] einer unvollendeten [illegible] Vergeltung oder der [illegible] Ethik, wo man [illegible] bringt es [illegible] Werke d. h. auf [illegible] ihnen gebührenden [illegible] sam anfangs [illegible] zwar schon [illegible] eine Belohnung [illegible]

R[illegible]

eben nur ein moralisches Bedürfnis des Glaubens, nicht aber ein Beweis vorliege, scheint auch Kant selbst am Ende gefühlt zu haben.

Während der eben nachgewiesene Fehler ein allgemeiner ist, welcher jedem moralischen Beweise für das Dasein Gottes inhäriert, verfällt Kant außerdem in den andern, daß er dem im Anfang seiner Ethik so siegreich bekämpften Eudämonismus am Ende dennoch wieder Eingang gestattet. Oder was tut er anderes, wenn er in seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre[1]) sagt: »Die Moral enthält die Bedingungen des Verhaltens vernünftiger Wesen, unter denen sie allein der Glückseligkeit würdig sein können. Wenn nun kein Zustand zu hoffen ist, wo ein Geschöpf, das sich diesen ewigen unmittelbaren Gesetzen seiner Natur gemäß verhalten hat, und dadurch der Glückseligkeit würdig geworden ist, auch in der Tat dieser Glückseligkeit teilhaftig werden sollte, ... so wäre ein Widerspruch zwischen dem Laufe der Natur und der Moralität. Nun zeigt die Erfahrung und Vernunft, daß in dem gegenwärtigen Laufe der Dinge genaue Beobachtung aller moralisch-notwendigen Pflichten nicht immer mit Wohlbefinden verknüpft ist. ... Es muß demnach ein Wesen da sein, welches selbst nach Vernunft und moralischen Gesetzen die Welt regiert, und in dem Laufe der Dinge künftig einen Zustand festgesetzt hat, worin das seiner Natur treu gebliebene und durch Moralität einer fortdauernden Glückseligkeit würdige Geschöpf, auch wirklich dieser Glückseligkeit teilhaftig werden soll; denn sonst verlieren alle subjektiv notwendigen Pflichten, die ich als vernünftiges Wesen zu leisten schuldig bin, ihre objektive Realität. Wozu soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann? So müßte ich denn ohne Gott entweder ein Phantast oder ein Bösewicht sein.« Dieselbe Ansicht spricht er in der Kritik der reinen Vernunft ebenso unverhohlen aus: »Dieses (die Angemessenheit der Glückseligkeit an die Moralität) ist nur möglich in einer intelligiblen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine zukünftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den die Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte.«

Das heißt doch nichts anderes als: Nur unter der Bedingung,

[1]) S. 128.

daß die Moralität die Glückseligkeit zum Erfolg hat, ist es vernünftig, dem Sittengesetze zu folgen. Also ist die Aussicht auf Glückseligkeit demnach die letzte Triebfeder der moralischen Gesinnung! Wo bleibt denn nun jene erhabene Rede von der Befolgung des Gesetzes aus reiner Achtung, wo jener hohe Name der Pflicht, von dem Kant sonst so trefflich zu reden weiß? — Kant hatte also wohl aus der Grundlegung der Ethik den Eudämonismus verbannt, aber ein Rest der damals, und wie es scheint auch jetzt wieder, fast allgemein verbreiteten eudämonistischen religiösen Anschauung war in ihm zurückgeblieben. Man kann auch leicht bei ihm den Punkt erkennen, von dem aus er wieder zurückgeglitten ist. In seiner Polemik gegen die Glückseligkeitslehre hatte er sich anfangs hauptsächlich gegen die Ansicht gestemmt, daß das Streben nach Glückseligkeit der Beweggrund zur Tugend sei, und anstatt dieser Verbindung von Glück und Tugend die andere gesetzt: daß die Tugend zur Glückseligkeit nur würdig mache. Ja dieser Gesichtspunkt, der Würdigkeit zum Glück, war der hauptsächlichste, unter dem er sich die Tugend aufzufassen gewöhnte. Hat man sich aber einmal an diesen Gesichtspunkt gewöhnt, so scheint es nur natürlich zu sein zu fragen: wozu hilft es mir, mich einer Sache würdig zu machen, wenn ich sie doch nicht erlange? In dieser Frage liegt aber eben das Zurückgleiten in die verworfene Denkungsart. Denn man vergißt, daß es ethisch eben nur auf die Würdigkeit ankommt, nicht aber auf die Erlangung des Glückes. Auf dem vollendeten Standpunkte der Ethik wird die Tugend aus jeder Verbindung mit der Glückseligkeit herausgehoben, und also auch gar nicht unter dem der Würdigkeit zur Glückseligkeit betrachtet. Denn die Glückseligkeit, auch in ihrer höchsten Form, als innerer Friede, ist ethisch nur ein zufälliger Erfolg der Tugend, auf den weder bei der Schätzung der Tugend, noch bei dem Streben derselben Rücksicht genommen werden darf. Darum ist auch die Proportionalität zwischen Tugend und Glückseligkeit gar kein ethischer und überhaupt ein falscher Begriff. Er entsteht aus einer unvollendeten, sozusagen noch rohen, Erkenntnis der Idee der Vergeltung oder der Billigkeit. Auf der sehr niedrigen Stufe der Ethik, wo man das Gute nur in den guten Werken oder Taten sieht, bringt es die Idee der Vergeltung mit sich, daß man für die guten Werke d. h. auf diesem Standpunkte für das Gute überhaupt den ihnen gebührenden Lohn fordert. Diese Forderung zieht sich gleichsam anfangs mit auf den höheren Standpunkt, wo man das Gute zwar schon in die innere Gesinnung setzt, aber nun auch für diese eine Belohnung fordert, weil man eben gewohnt ist, für das Gute

eine solche zu fordern, und noch nicht deutlich erkennt, daß die Belohnung eben nur sich auf die äußeren guten Taten beziehen kann.

Der Übergang von der wahren Ethik zur religiösen Weltanschauung nimmt seinen Weg nicht durch den Begriff der Glückseligkeit, sondern des vollendeten ethischen Ideals. Dieses besteht in der Gemeinschaft der persönlichen Wesen, welche in ihrem gemeinsamen und individuellen Wollen von den ethischen Ideen durchaus bestimmt ist. Der sittliche Mensch kann nicht anders, als sich nach der Realisierung dieses Ideals sehnen. Diese Realisierung setzt aber eine Welt voraus, deren physische Beschaffenheit so geartet ist, daß in ihr jene Gemeinschaft nicht allein möglich ist, sondern auch ihre stetig fortschreitende Förderung in ihr findet. Nun aber ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß die physischen Gesetze von selbst darauf eingerichtet sind, dem ethisch Notwendigen zu dienen, wenn nicht eine schöpferische und selbst absolut heilige Intelligenz sie dem höchsten ethischen Zweck angepaßt hat.

Also kann der sittliche Mensch in seiner Weltanschauung nur dann Friede finden, wenn er sie mit dem Glauben an einen heiligen Schöpfer und Weltregierer abschließt. Freilich ist das kein durchaus notwendiger Übergang, und also kein Beweis. Denn könnte jemals bewiesen werden, daß eine solche Zusammenstimmung der physischen und ethischen Welt unmöglich sei, und daß überhaupt der Glaube an Gott in der theoretischen Weltbetrachtung gar keinen vernünftigen Stützpunkt habe, so würde der sittliche Mensch zwar jene religiöse Weltanschauung fahren lassen müssen; aber so unendliche Trauer ihm das auch verursachen würde, so könnte und dürfte er damit zugleich doch nicht die unveränderliche Gültigkeit der ethischen Ideen fahren lassen. Unzertrennlich in der Sache selbst würde jener Zusammenhang nur dann sein, wenn man auf eudämonistische Weise den Frieden des Gemüts selbst als das zu erstrebende höchste ethische Ziel setzte. Denn dann würde die Gültigkeit des ethischen Prinzips selbst fallen, wenn jene religiöse Weltanschauung als eine unmögliche bewiesen würde. Die wahren ethischen Prinzipien aber gelten, um mit Grotius zu sprechen: etiamsi (quod impiissimum esset) daretur, deum non esse (auch wenn es keinen Gott gäbe, was eine frevelhafte Annahme wäre).

Fassen wir das Resultat unsrer bisherigen Untersuchung kurz zusammen, so wird man Kant das Verdienst zuerkennen müssen, mit richtigem Blicke gesehen zu haben, daß der Glaube an Gott ursprünglich eine Sache des moralischen Bedürfnisses ist. Aber die Art und Weise, wie er diesem moralischen Bedürfnisse Ausdruck

gegeben und daraus einen Beweis formuliert hat, muß als mißlungen betrachtet werden. Er hat ferner richtig erkannt, daß die Existenz Gottes nicht eine Sache einer logisch notwendigen theoretischen Erkenntnis sein könne und hat den ontologischen Beweis vollkommen genügend, den kosmologischen nicht ganz genügend widerlegt. Den Wert des teleologischen Beweises aber, zur theoretischen Unterstützung der ethisch-religiösen Weltanschauung, hat er fälschlich durch die Meinung abgeschwächt, daß die Voraussetzung einer schöpferischen Intelligenz nur auf der subjektiven Einrichtung des menschlichen Verstandes beruhe, einer Einrichtung, die auch wohl anders sein könne.

Das allerrealste Wesen und der Pantheismus.

Zum Schlusse unserer Darstellung — denn die Meinungen Kants über die Theodiceen bieten wenig Bemerkenswertes — gehen wir noch auf eine nähere Erörterung desjenigen Begriffes ein, welcher von Kant ebenso, wie von seinen Vorgängern, als das zu beweisende Objekt angesehen wurde, des Begriffes vom ens realissimum (allerrealstes Wesen).

Dieser Begriff ist vorzüglich auf Veranlassung der christlichen Theologie ausgebildet. Diese ging auf Grund der heiligen Schriften naturgemäß darauf los, von dem Begriffe des Gegenstandes der höchsten Verehrung alles abzuhalten, was einen Mangel an Würde ausdrücken kann, und ihm dagegen solche Prädikate beizulegen, welche dem Begriffe eines allmächtigen und heiligen Schöpfers und Herrn der Welt Genüge tun konnten. Solange hierbei nur das religiöse Motiv vorwaltete, konnten die abgesprochenen Mängel und zugeschriebenen Vollkommenheiten nur solche sein, durch welche ein wirklicher Wert oder Unwert ausgedrückt wurde; und es waren solche, durch welche die Allmacht, Allwissenheit und Heiligkeit Gottes von aller wirklichen Beschränkung befreit werden sollten. Aber auf diesem Wege gelangt man doch nur zu einem relativen All der Realität, weil man nur das zum Gottesbegriffe rechnet, was aus dem Gesichtspunkte der Religion absoluten Wert hat.

Läßt man nun diesen religiösen Gesichtspunkt in den Hintergrund treten und unterwirft den Begriff des vollkommenen Wesens einer abstrakt logischen Betrachtung, welche also nach einer absoluten Vollkommenheit fragt, so entsteht der Begriff eines Wesens, dem alle nur möglichen positiven Prädikate zugeschrieben und alle negativen abgesprochen werden müssen, mögen sie einen religiösen Wert haben oder nicht. Damit übersteigt man aber die ursprüng-

liche Absicht. Denn nun müssen dem All der Realität nicht allein die positiven Prädikate des Geistigen, sondern auch des Nichtgeistigen beigelegt werden. So war schon Spinoza verfahren, welcher seinen Gott als die unendliche Substanz beschreibt, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen zwei, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken vom menschlichen Verstande erkannt werden. Die Ausdehnung war aber dem Spinoza eben das Reale der Körperwelt.

Auf diesem abstrakt logischen Wege, den Begriff des allerrealsten Wesens zu vollziehen, läßt sich nun auch Kant betreffen. Er stellt sich in seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre die Aufgabe: »Wie werde ich mir nun ein höchstes Wesen bloß als Ding durch die reine Vernunft denken können?«[1]) Er antwortet darauf ganz nach der Weise der älteren Metaphysik: »Ein jedes Ding muß etwas Positives haben, das ein Sein in ihm ausdrückt. Ein bloßes Nichtsein kann kein Ding konstituieren. Da folglich ein jedes Ding Realität haben muß, so werden wir unter allen möglichen Dingen uns entweder ein ens realissimum oder ein ens partim reale, partim negativum vorstellen können. Aber bei einem jeden Dinge, das nur einiges Reale hat, fehlt doch auch immer etwas und es ist also kein vollständiges Ding. Ein höchstes Ding wird also ein solches sein müssen, das alle Realität hat; denn in diesem einzigen Falle habe ich ein solches Ding, mit dessen Begriffe zugleich seine durchgängige Bestimmung verbunden ist, weil es in Ansehung aller möglichen praedicatorum appositorum durchaus vollständig bestimmt ist.«

Hiernach ist es also nur konsequent, wenn man diesem All der Realität alles Positive sowohl der Geistes- als der Körperwelt beilegt.

Sehen wir nun nach, wie denn Kant diese, bis jetzt noch, leere Möglichkeit aller Realität anfüllt. Er läßt zunächst alle Realitäten entweder durch reine Vernunft oder durch Erfahrung in der Sinnenwelt gegeben sein. Jenes sollen die ontologischen Prädikate sein, welche den Begriff eines Dinges überhaupt bestimmen, als: »Möglichkeit, Existenz, Notwendigkeit, Substanz, Einheit, Einfachheit, Unendlichkeit, Dauer, Gegenwart.«

Sieht man diese sogenannten Realitäten genauer an, so sind sie offenbar keine Prädikate, welche das Was eines Dinges, seine reale absolute Qualität, bestimmen, sondern es sind nur solche Prädikate, welche im vergleichenden Denken einem Begriffe beigelegt werden können, oder sie drücken nur Beziehungen eines Begriffes aus, welche

[1]) S. 34.

im Denken desselben entstehen können; sie gehen aber nicht in den realen Inhalt des Begriffes ein, wie wir von Kant selbst gelernt haben, als er das Sein nicht zu den realen, sondern nur zu den logischen Prädikaten rechnete. Diese Begriffe lassen also den Begriff des allerrealsten Wesens noch gänzlich leer; wir erhalten durch sie nicht die mindeste Antwort auf die Frage: was ist dieses Wesen?

Werden wir genügende Antwort erhalten, wenn wir mit Kant uns nun zu den empirischon Realitäten wenden? »Wenn wir nun Gott, sagt er, auch Prädikate in concreto beilegen wollen, so müssen wir die Materialien zum Begriffe von Gott aus empirischen Prinzipien und Kenntnissen nehmen. Wir finden aber in unsrer ganzen Erfahrung nichts, was mehr Realität hätte, als unsere Seele. Aus der Erkenntnis unsrer selbst also werden auch diese Prädikate hergenommen sein müssen; es werden psychologische Prädikate sein.«

Zunächst ist hierbei auffällig, daß Kant von der strengen Konsequenz abweicht, wenn er die Prädikate des allerrealsten Wesens nur von unserer Seele hernehmen will. Denn wenn auch unsere Seele mehr Realität haben sollte, als anderes, so kam es doch nicht darauf an, von dem relativ realsten Gegenstande die Prädikate zu nehmen, sondern sämtliche Realitäten zu sammeln, welche die Erfahrung uns bietet. Man kann auch nicht sagen, daß Kant die Realitäten deswegen von der Seele allein habe nehmen müssen, weil die Körperwelt ihm nur ein Phänomen gewesen sei. Denn nach seinem Systeme hat auch die erfahrungsmäßig gegebene Geisteswelt nicht mehr als phänomenale Existenz. Denn die innere Erfahrung gibt ebensowenig das Ding an sich, welches dem Denken zum Grunde liegt, als die äußere Erfahrung das Ding oder die Dinge an sich darbietet, von denen die gegebene Materie der Erfahrung herrühren soll. Es stehen also bei ihm die Geistes- und die Körperwelt auf gleicher Stufe der bloß scheinbaren Realität.

Die Sache ist vielmehr die, daß sich Kant durch Rücksicht auf den herkömmlichen Gottesbegriff leiten läßt, bei dem er freilich keine Prädikate, die von der Materie oder der Körperwelt hergenommen sind, gebrauchen konnte. Aber dann mußte er auch nicht daran gehen, das ens realissimum abstrakt logisch konstruieren zu wollen. In diesem Betracht ist Spinoza viel konsequenter.

Um nun aber nicht durch Beilegung solcher erfahrungsmäßiger Prädikate Negationen in die Bestimmung des allerrealsten Wesens zu bringen, soll man nach Kant zunächst via negationis (auf dem Wege der Verneinung) verfahren, und aus diesen Prädikaten »alles Sinnliche, was meinen Vorstellungen von dieser oder jener Realität inhäriert, sorg-

fältig absondern, alles Unvollkommene, alles Negative weglassen.« Wird das angehen, wenn ich die Prädikate aus der sinnlichen Erfahrung, wozu auch die innere, geistige gehört, nehme, werde ich dann nicht eben die Prädikate selbst wegwerfen müssen? Kant spricht dabei selbst den sonderbar klingenden Gedanken aus: »Dieses ist aber äußerst schwer; denn oft bleibt wenig oder gar nichts Reales übrig, wenn ich alle Schranken wegwerfe, wenigstens kann ich nie ohne das Sinnliche, was sich in meine Vorstellungen verwebt hat, mir das rein Positive denken.« Danach scheint es ja Realitäten geben zu können, die aus lauter Negationen bestehen! — Aber so sonderbar das klingt, so will doch hier der wahre Gedanke durchbrechen, daß alle Begriffe, welche uns die Erfahrung bietet, nicht als absolute Realitäten, d. h. als Ausdrücke des absoluten Wesens der Dinge gesetzt werden können, weil bei genauerer Untersuchung — welche in der Metaphysik ausgeführt wird — alle, samt und sonders, sich als relative erweisen und ihren Sinn und Bedeutung verlieren, wenn man ihnen diese Relativität nehmen und sie als absolute setzen will.

Indessen hat Kant doch noch keine klare Erkenntnis dieses Sachverhältnisses. Er bleibt dabei, vorzuschreiben, erst per viam negationis (auf dem Wege der Verneinung) alle Schranken der positiven Prädikate zu entfernen, und sodann das übrig bleibende Positive per viam eminentiae als unendlich zu denken. Es müssen also z. B. vom menschlichen Verstande alle Schranken weggedacht werden, die namentlich, daß er nur diskursive erkennt; und dann ist dieser bloß positiv, also als intuitiv gedachte Verstand unendlich zusetzen. Allein zuletzt rückt Kant selbst mit dem Bekenntnis heraus, daß wir auf diese Weise mit den Eigenschaften Gottes nimmermehr »völlig zurecht kommen« können, weil das übrig bleibende rein Reale von uns nicht begriffen werden kann. Denn, wie wir schon oben gesehen haben, ist ein anschauender Verstand, der nur das Wirkliche schaut, und das Nichtwirkliche gar nicht denken kann, gar kein Verstand, weil er eben nicht denkt, sondern nur schaut. Wenn wir also dem allerrealsten Wesen auf diese Weise Verstand beilegen, so haben wir einen ganz andern Begriff, oder vielmehr gar keinen, bei diesem Worte. — Kant kommt also zu derselben Erkenntnis, die sich schon bei Descartes fand, daß die Prädikate in Beziehung auf Gott und die endlichen Dinge nicht univoce (im gleichen Sinne) genommen werden können. Es leuchtet jedoch ein, daß uns dann alle Begriffe von diesen göttlichen Prädikaten fehlen und wir bloße Namen haben.

Im Grunde also helfen uns diese beiden Wege der Negation und der Eminenz auch nicht, den Begriff des allerrealsten Wesens

zu erfüllen, da sich kein sinnliches Prädikat, weder aus der Geisteswoch aus der Körperwelt dazu schickt, absolut gesetzt zu werden; jener Begriff ist also bis jetzt in Wahrheit noch ebenso leer, wie im Anfange.

Kant sucht sich in dieser Verlegenheit durch ein drittes Mittel zu helfen, den »herrlichen Weg der Analogie«. Dieser aber besteht in folgendem: Da man die ganze Welt als eine Folge von ihrem Grunde, dem allerrealsten Wesen ansieht, so schließt man, daß dieselbe Ursache, welche in der Welt, als eine eingeschränkte Kraft, eine besondere eingeschränkte Wirkung hervorbringt, in ihrer Absolutheit und Totalität in dem allerrealsten Wesen sei, und die Ursache der Totalität aller Wirkungen derselben Art sei; wie sich z. B. die Glückseligkeit eines einzelnen Menschen zu der Güte eines andern Menschen (als ihrer Ursache) verhält, so verhält sich alle mögliche Glückseligkeit oder die Totalität derselben zu der Güte des allerrealsten Wesens; oder wie die einzelne Bestrafung eines einzelnen Verbrechens sich zur Gerechtigkeit eines irdischen Richters verhält, so verhält sich die Totalität der Strafen alles möglichen Bösen zur Gerechtigkeit des allerrealsten Wesens. Ob Kant wohl auch würde gesagt haben: wie sich eine partielle Oxydierung sich zu einer bestimmten Portion Sauerstoff verhält, so verhält sich die Totalität der Oxydierungen zum Sauerstoff des allerrealsten Wesens? Offenbar glaubt man auf diesem Wege, wie bei einer Zahlenproportion aus den drei ersten Gliedern das vierte finden zu können. Wie sich die partielle Wirkung (1) zu ihrer Ursache (2) verhält, so soll sich die Totalwirkung (3) zu ihrer Ursache (4) verhalten, und diese soll dann natürlich auch eine Totalität, und als solche eine Eigenschaft des allerrealsten Wesens ein. Allein man übersieht, daß das dritte Glied, die Totalität einer besondern Art von Wirkung, also z. B. die Totalität der Glückseligkeit nicht wirklich gegeben ist; daß also auch der Schluß nicht möglich ist, daß die Totalität der dazu gehörigen Ursache in dem allerrealsten Wesen existiere. Damit fällt also diese ganze Art auf die Eigenschaften des allerrealsten Wesens zu schließen zusammen. Wollte man aber sagen: Daraus schon, daß eine partielle eingeschränkte Realität empirisch vorhanden ist, folgt, daß dieselbe Realität in dem allerrealsten Wesen uneingeschränkt vorhanden ist, so käme man damit nur auf den schon besprochenen Weg der Eminenz zurück.

Es zeigt sich also, daß weder die reine noch die auf das Empirische angewandte Vernunft Mittel hat, den leeren Begriff des allerrealsten Wesens mit besonderen Realitäten zu erfüllen. Man steht am Ende dieser Versuche eben da, wo man am Anfange stand, bei

dem leeren formalen Begriffe eines Alls von Realität, als eines Grundes von allem Möglichen.

Hierzu aber kommt noch eine andere Betrachtung. Wir haben schon vorhin darauf hingewiesen, daß folgerichtig dem allerrealsten Wesen, als der Allheit der Realität nicht bloß die geistigen, sondern auch die nichtgeistigen Realitäten beigelegt werden müssen. Spinoza scheute sich deshalb auch nicht seinem allerrealsten Wesen, der absoluten Substanz, die unendliche Ausdehnung beizulegen, als das Reale, welches er dem Cartesianismus gemäß in der Welt des Nichtgeistigen annahm. Ebenso müßte nun jeder, der ein realistisches System hat, das Reale der nichtgeistigen Welt, was er nun gerade dafür hält, seien es Kräfte oder absolute Qualitäten, welche das Wesen der nichtgeistigen Dinge konstituieren, auch als absolute Realitäten in das allerrealste Wesen setzen. Hieraus ergibt sich als unmittelbare Folge, daß dieselben Realitäten doppelt vorhanden sind, einmal im allerrealsten Wesen und sodann noch einmal in der Welt. Hiermit wird nun schon die Welt mit dem allerrealsten Wesen in eine bedenkliche Nähe gerückt; jedoch könnte man noch immer den Unterschied festhalten wollen, daß in dem allerrealsten Wesen diese Realitäten absolut, in der Welt aber eingeschränkt vorhanden seien, oder daß in Gott nur Realitäten, in der Welt aber auch Negationen seien. Allein auch dieser Unterschied hält vor einer richtigen Metaphysik nicht stand. Denn die Negationen entstehen nur im Denken und fürs Denken, sind aber für das Seiende absolut nichts. Sind die Weltwesen wirklich real, so können sie an sich nur positiv, nicht negativ bestimmt sein; denn die Negationen kann man doch nicht als real setzen! Man kommt also damit auf den Satz, daß dieselbe Summe der Realität in der Welt und in dem allerrealsten Wesen an sich auf gleiche Weise vorhanden ist. Wozu aber solche Verdoppelung? Jedoch könnte man noch immer einwenden: Aber im allerrealsten Wesen ist die Summe aller Realitäten in einem Wesen vereinigt, in der Welt aber ist sie an mehrere Wesen verteilt. Man kennt ja die Reden von Gott als der ungeteilten und der Welt, als der geteilten Einheit! Allein wenn schon Kant das Bedenken hatte, daß sich wohl nicht alle Realitäten als Bestimmungen eines Wesens denken lassen möchten, da sich vielleicht die Folgen derselben untereinander aufheben so hat Herbart in seiner Metaphysik unwiderleglich gezeigt, daß es nicht möglich ist, viele wirkliche Realitäten in einem wirklich einem Wesen zusammen zu denken. Ist die Einheit eines solchen Wesens real, so schließt sie eine reale Vielheit aus; ist die Vielheit real, so zersprengt sie gleichsam das reale

Band, welches sie zusammenhalten sollte, und macht es zu einem bloß formalen. Hiernach würde dann das allerrealste Wesen zu einem bloßen Kollektivbegriff, wie der der Welt ist, so daß dann der letzte Unterschied zwischen dem allerrealsten Wesen und der Welt verschwindet, und gar kein Grund bleibt, diese, die Welt, nicht selbst für das allerrealste Wesen zu halten. Hat sich hiermit der Begriff des allerrealsten Wesens als gänzlich unhaltbar bewiesen, wenn man ihn als einen Inbegriff verschiedener, selbständiger Realitäten faßt, so könnte man nun noch auf den Gedanken kommen, es zwar seiner Qualität nach einfach zu denken, aber ihm den Superlativ der Realität dem Grade oder der Intensität nach beizulegen. Allein dieser Einfall scheitert daran, daß man keinen absolut höchsten Grad der Realität denken kann, da sich immer in Gedanken ein noch höherer denken läßt; daß die Weltdinge dann von dem allerrealsten Wesen und untereinander nur quantitativ, nach den verschiedenen Graden ein und derselben Qualität unterschieden wären, der qualitative Unterschied aber gar nicht erklärt werden könnte, und es endlich unmöglich ist verschiedene Grade des Seins, der absoluten Position zu setzen.

Es bleibt noch ein Gedanke übrig, den Superlativ, wodurch sich das göttliche Wesen von den Weltwesen unterscheiden soll, in die Energie desselben zu verlegen. Allein damit hätte man den Gedanken so sehr verändert, daß er dem ursprünglichen gar nicht mehr ähnlich ist. Denn die Energie richtet sich nach dem Abstande von andern Qualitäten. Man müßte denn also das sog. allerrealste Wesen seiner Qualität nach möglichst ungleich gegen alle andere Wesen setzen. Aber die eigentliche Meinung ist eben die, in jenes Wesen eben dieselben realen Eigenschaften zu verlegen, welche sich auch in den Weltwesen finden. Der Zug der alten Metaphysik geht nicht dahin, die Qualität des allerrealsten Wesens und die der Welt möglichst ungleich, sondern möglichst gleich zu setzen, und zwar aus dem Grunde — welchem die ganze Bildung jenes Begriffes ihre Entstehung verdankt — weil man der Ansicht war, daß in der Ursache dasselbe sein müsse, was in der Wirkung ist. Qualis causa, talis effectus! Darum müssen in Gott dieselben Realitäten sein, wie in der Welt, weil man sonst nicht wüßte, wie man denn die Eigenschaften der Weltdinge als eine Wirkung der göttlichen Ursache begreifen sollte, wenn man sich nicht dachte, daß das allerrealste Wesen sein eignes Wesen an die Welt mitgeteilt habe. Aber wenn nun in dem allerrealsten Wesen nur Realitäten sind, woher kommen denn in der Welt die Negationen, die man doch in der Tat als den Wesen innewohnende Bestimmungen ansah?

Dies führt uns darauf nachzusehen, ob man vielleicht das Kausalverhältnis des allerrealsten Wesens zur Welt besser begreifen und konstruieren konnte, als den Begriff jenes Wesens selbst.

Folgen wir dabei Kant in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen, so läßt er sich zunächst angelegen sein, den Pantheismus in seinen beiden Hauptformen, den Systemen der Emanation und der Immanenz zurückzuweisen.

Dem Emanationssysteme, welches Gott nach der Notwendigkeit seiner Natur die Ursache der Weltsubstanz sein läßt, setzt er entgegen, daß ein absolut notwendiges Wesen nach der Notwendigkeit seiner Natur nur absolut Notwendiges bewirken könne, nicht aber etwas Zufälliges, wie die Weltdinge sind. Die notwendigen Wirkungen des absolut notwendigen Wesens können nur ihm selbst immanente sein. »Andere Dinge außer ihm können nur per libertatem (vermöge der Freiheit) von ihm hervorgebracht werden, sonst sind es nicht Dinge außer ihm, sondern gehören zu seinen absolut notwendigen Wesen selbst, sind in ihm.« Abgesehen davon, daß der diesem Argumente zum Grunde liegende Begriff der absoluten Notwendigkeit falsch ist, hatte Kant damit nur wider sich selbst die Frage aufgerufen, wie denn ein absolut notwendiges Wesen mit Freiheit begabt sein könne? Denn dieselben ihrem Wesen nach durchaus determinierten Realitäten sind sowohl die Ursachen des Handelns nach innen als nach außen; es scheint also, daß die einen so gut wie die andern determiniert sein müssen, und keine Möglichkeit für ein auch anders handeln können, also für eine Unbestimmtheit offen bleibt. Kant hätte richtiger geantwortet, daß die Notwendigkeit seiner Natur nach Ursache zu sein, einen reellen Widerspruch in der Natur voraussetzt; (denn was drängt die Natur zum Handeln, wenn sie bleiben kann, wie sie ist?) daß aber in dem absoluten Wesen kein Widerspruch gesetzt werden dürfe. — Gegen den Spinozismus oder das System der Immanenz wendet er hauptsächlich ein, daß es auf einer falschen Definition der Substanz beruhe. Spinoza sage: substantia est cujus existentia non indiget existentia alterius (Substanz ist, dessen Existenz der Existenz eines andern nicht bedarf) das sei aber nur eine willkürliche Definition; die wahre dagegen sei, daß ein jedes Reale, welches für sich existiert, ohne eine Bestimmung von einem andern zu sein, eine Substanz sei. — Allein der Unterschied beider Definitionen fällt doch zuletzt zusammen. Denn ein geschaffenes Reale ist eben ein solches, welches nicht für sich existiert. Wenn nämlich sein Begriff vollkommen ausgedacht wird, so liegt in ihm eine notwendige Beziehung auf seine Ursache; es kann also nicht für sich

oder ohne seine Ursache absolut gesetzt werden, folglich ist es nicht sein eigener Träger, sondern wird von seiner Ursache getragen, oder hat sein Sein nur in seiner Ursache. Freilich meint Kant: Ich nehme an mir selbst wahr, daß ich kein Prädikat von einem andern Dinge bin; wenn ich denke, so bin ich mir bewußt, daß mein Ich in mir denkt, nicht etwa ein anderes Ding. Ich schließe also, daß dieses Denken mir, nicht einem anderen Dinge außer mir inhäriert, folglich auch, daß ich eine Substanz bin, d. h. daß ich für mich selbst existiere, ohne ein Prädikat eines andern Dinges zu sein. — Darauf würde man ihm aber vom Systeme der Immanenz aus erwidern: daß es auch gar nicht die Meinung sei, das Ich etwa als ein Prädikat eines andern Dinges außer dem Ich anzusehen, die ja die absolute Substanz ebensowohl die Substanz des Ich (also ihm immanent), als die jedes andern Dinges sei. Auf diese Weise läßt sich also nicht beweisen, daß das System der Immanenz absurd sei. Vielmehr werden alle Systeme, in denen es für möglich gehalten wird, daß ein Reales ursprünglich viele reale Prädikate habe, die also auch den Gedanken eines ens realissimum oder einer Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen entsteht, zulassen müssen, große Mühe haben, wenn sie dem spinozischen Pantheismus entgehen wollen.

Nach Zurückweisung des Pantheismus glaubt Kant nun berechtigt zu sein, Gott als ein (außerweltliches Wesen) ens extramundanum zu fassen; damit will er aber nicht ausgesprochen haben, daß Gott in keiner Verbindung mit der Welt stehe, sondern nur: daß Gott nicht mit der Welt in Wechselwirkung stehe; die Welt habe keinen Einfluß auf ihn; er sei also nicht leidend und gehöre nicht mit zu dem Weltzusammenhange.

So notwendig und unerläßlich nun diese Bestimmung in religiöser Hinsicht ist, um einen wirklichen Theismus auszusprechen, so unmöglich ist es, in genauen wissenschaftlich bestimmten Begriffen darüber zu reden; weil dann die göttliche Kausalität mit der, welche die Weltwesen aufeinander ausüben, gar nicht verglichen werden kann. Das scheint auch Kant gesehen zu haben, wie aus seinen Sätzen äber die Kausalität Gottes hervorgeht.

Er verteidigt zunächst die Schöpfung aus nichts, allerdings nur mit schwachen Gründen. Die Substanzen müßten andernfalls ewig und notwendig sein, und daß notwendige Substanzen miteinander in Wechselwirkung ständen, sei ein Widerspruch. — Dieser Widerspruch aber wird von ihm nicht aufgezeigt. Daß unerschaffene Substanzen aber notwendig seien, wird nicht behauptet, sie werden bloß an sich absolut und zeitlos gedacht; daß aber so gedachte Substanzen in

378523

Kausalitätsverhältnissen untereinander ohne Widerspruch gedacht werden können, davon ist unter uns längst keine Frage mehr. Zuletzt rückt Kant aber doch mit dem Bekenntnis heraus, daß die Frage: wie eine Substanz von der andern, sei es durch Emanation oder durch Freiheit, hervorgebracht und doch eine für sich selbst subsistierende Substanz sein könne, viel Schwierigkeiten mache, »die zum Teil wohl gar unlöslich bleiben dürften«. Nichts ist gewisser, denn der Begriff der Kausalität, welcher auf allein rechtmäßige und notwendige Weise auf Grund der Erfahrung durchs Denken gewonnen wird, setzt Seiendes in der Mehrheit und von verschiedener Qualität voraus, kann nicht vollzogen werden, ohne daß die im Kausalverhältnis stehenden Wesen in Wechselwirkung gedacht werden, und setzt als Wirkung nicht Seiendes, sondern nur Geschehendes im Seienden, oder Zustände des Seienden.

Wenn es also Gründe gibt — wie wir mit allen Theisten behaupten — den Satz aufzustellen, daß Gott Urheber der Welt sei, d. h. daß dem Sein der Weltwesen eine Kausalität Gottes vorausgesetzt werden müsse, so muß in Bezug auf Gott der Begriff der Kausalität einen ganz andern Sinn haben, — welchen aber kann niemand genau bestimmen — als wenn er auf die Weltwesen angewandt wird; und ebenso, wenn es Gründe gibt, ein commercium mutuum (Wechselwirkung) zwischen Gott und den als schon geschaffen gedachten Weltwesen zu leugnen, und nur eine einseitige Ursächlichkeit von seiten Gottes zu statuieren, so muß ebenfalls der Begriff der Kausalität einen andern Sinn haben, oder wie man sonst sagte, er kann auf Gott und auf die Weltwesen nicht univoce (im gleichen Sinne) angewandt werden. Mit andern Worten heißt das aber: die Frage nach dem Wie der Schöpfung ist ein absolutes Dunkel, gleich dunkel für Weise, wie für Toren und alle angeblichen Bestimmungen sind nur leere Worte, mit denen man dieses Dunkel schmücken will. Wenn von andern philosophischen Systemen dies absolute Dunkel nicht sollte wahrgenommen werden, so würde das bloß ein Zeichen sein, daß sie über den Begriff der Kausalität überhaupt noch im Dunkeln wären.

Die Unzulänglichkeit menschlicher Begriffe für göttliche Verhältnisse zeigt sich besonders noch bei Anwendung oder Abwehr aller Zeitverhältnisse in Bezug auf Gott. Kant läßt sich natürlich sehr angelegen sein, alle Zeitverhältnisse von Gott fernzuhalten, da nach ihm ja die Zeit eine bloß dem Menschen eigentümliche Anschauungsform ist. Die Ewigkeit ist ihm nicht Dauer ohne Anfang und Ende, sondern bloß ein anderer Ausdruck für die absolute Notwendigkeit

Gottes, daher wird alle Veränderung in Gott negiert, weil diese sofort auf ein Vor und Nach führt, daher ist endlich in Gott nur ein einziger unendlicher Akt zu denken. Und dennoch wird Gott sofort wieder in ein Zeitverhältnis gesetzt, wenn Kant hinzufügt: »eine einzige fortdauernde Kraft, die in einem Augenblick eine ganze Welt schuf und sie in Ewigkeit erhält.« Denn der einzige Augenblick, wie auch der Unterschied von Schöpfung und Erhaltung bringt ein Vor und Nach in den einzigen unendlichen Akt hinein, ja der Begriff der Schöpfung allein schon setzt den Unterschied des Nochnicht daseins und des Daseins der Welt für den bewußten Schöpfer voraus.

Wird aber mit dem einzigen, unendlichen, unveränderlichen Akt in Gott Ernst gemacht, so verliert die Vorstellung von Gott sofort alles das, was dem religiösen Bedürfnisse das Wertvollste im Begriffe Gottes ist. Dieser eine zeitlose Akt kann nämlich kein Wollen sein. Denn das Wollen geht immer auf ein zukünftiges Geschehen, nicht auf ein etwa ewig gegenwärtiges. Wird also Gott ein Wollen zugeschrieben, so muß auch in sein Bewußtsein ein Vor und Nach hineinkommen. Damit aber bricht auch die Succession des Geschehens und damit die Veränderung in Gott hinein. Denn wenn das Zukünftige geschehen ist, so kann Gott es nicht mehr wollen. Wird nun aber um Succession und Veränderungen in Gott zu negieren, ihm auch ein wirkliches Wollen abgesprochen, so fällt damit namentlich der Begriff der Liebe Gottes; denn das Wohlwollen bezieht sich als Wollen auf ein zukünftiges Gut.

Freilich zu dem allerrealsten Wesen paßt auf keine Weise eine Succession seiner Aktionen. Denn da sein Begriff eben der ist, ein solches Wesen zu sein, welches den Grund zu allen Möglichen gleichzeitig in sich enthält, so folgt, daß, wenn man ein solches Wesen aktiv denkt, es auch sofort alles Mögliche zur Wirklichkeit erhebt. Dann aber ist in dem Geschaffenen auch keine Succession, auch nicht einmal als subjektiver Schein zu denken, weil dann alles simultan geschehen muß, also auch für den Schein der Succession aller denkbare Grund wegfällt.

Kant sucht endlich bei dem Begriff der Schöpfung alle Vorstellung eines Begehrens, also eines Mangels, von seiten Gottes abzuhalten. Er sagt: »der unendliche Verstand Gottes erkannte die Möglichkeit eines höchsten Gutes noch außer sich, in welchem die Moralität das oberste Prinzip wäre. Er war sich zugleich bewußt, alle Macht zu haben, um diese vollkommenste unter allen möglichen Welten zu stande zu bringen. Das Wohlgefallen an diesem Bewußt-

sein seiner selbst, als eines allgenugsamen Grundes, war nun dasjenige, was seinen Willen determinierte, ein solches endliches höchstes Gut wirklich zu machen.« — Das ist vom ethischen Standpunkte aus eine würdige Ansicht. Allein sobald man diese Aussage in metaphysischer Strenge nimmt, ergibt sich doch ein Mangel im allgenugsamen oder allerrealsten Wesen, wenn es nicht geschaffen hätte, den es also durch die Schöpfung ergänzen wollte. Denn hätte es nicht geschaffen, so wäre ein Mißbilligen seiner selbst eingetreten. Um an sich selbst als dem allgenugsamen Grunde Wohlgefallen haben zu können, mußte es also schaffen. Also ist das allgenugsame Wesen, obgleich es dieses an und für sich selbst sein soll, doch nicht sich selbst genügend ohne die Welt. Das folgt aber schon ohnehin aus der ursprünglichen Begriffsbestimmung dieses allerrealsten Wesens. Denn es wird ursprünglich als Grund für alles Mögliche gedacht, wie wir gesehen haben. Nun aber ist der Grund ohne seine Folge kein Grund. Also ist das allerrealste Wesen doch nicht ein solches ohne die Welt.

Es mag an diesen Bemerkungen, die noch viel weiter fortgesetzt werden könnten, genügen, um zu zeigen, daß der Begriff des allerrealsten Wesens gar nicht tauglich ist, um eine wissenschaftliche Bestimmung des Gottesbegriffs zu liefern. Nebenbei wird sich aber auch das wieder herausgestellt haben, daß es unmöglich ist, die metaphysischen Begriffe, welche auf Veranlassung der gegebenen Erfahrung gebildet werden müssen, in ihrer exakten Geltung auf Gott anzuwenden. Ist der Gottesbegriff, wie schon oft erinnert worden, kein metaphysisches Problem, so werden die metaphysischen Begriffe der Substanz und Ursache auch nur in ihren allgemeinsten und vorstellungsmäßigen Umrissen auf ihn übertragen werden dürfen, und man wird sich hüten müssen, aus ihnen über das göttliche Sein und Wirken solche logische Folgerungen ziehen zu wollen, als wären sie genau und logisch widerspruchsfrei bestimmt. Welche näheren Bestimmungen diese metaphysischen Begriffe in Beziehung auf Gott vertragen, welche Vorstellungen abgehalten werden müssen, um dem Glauben zu entsprechen, welchen das Bedürfnis des sittlichen Menschen fordert, und welcher durch teleologische Gründe gestützt wird, das darzutun, würde die Sache einer positiven Religionsphilosophie sein.

Kehren wir zu Kant zurück, so ist offenbar, daß er fern von aller Hinneigung zum Pantheismus an der Vorstellung eines außerweltlichen persönlichen Gottes festhält. Diese seine Überzeugung ruht theoretisch auf dem — wenn auch nur als subjektiv menschliche Vorstellungsart — festgehaltenen Begriffe vom absolut not-

wendigen Wesen und dem dadurch bedingten Unterschiede desselben von den zufälligen Weltwesen und auf seinem moralischen Beweise für das Dasein Gottes, durch welchen ein heiliger, also persönlicher Welturheber postuliert wurde. Innerhalb seines eigentümlichen Systems blieb ihm dieser Glaube aber allein aus dem Grunde möglich, weil er als Ursache der Materie der Erscheinung die Dinge an sich oder eine intelligible Welt voraussetzte. Dies war aber eine Inkonsequenz, welche das System in seiner Eigentümlichkeit unhaltbar machte. Man konnte nun zwei Wege einschlagen: entweder nicht bloß die Materie der Erscheinung, sondern auch die Formen der Erfahrung gegeben sein lassen; dann hätte man sich aber gleich vorn an der Schwelle von Kant getrennt und konnte von seinen sonstigen Ansichten, namentlich von der eigentümlich menschlichen Subjektivität aller unserer Erkenntnis nichts gebrauchen, außer einigen sporadischen richtigen Blicken über das Sein und das Sollen. Oder aber man konnte diese einzelne Inkonsequenz verbessern, und die Dinge an sich und damit eine mögliche reale Welt außer uns verabschieden, dabei aber an dem eigentlichen Körper der Kantischen Lehre noch festhalten und versuchen, das System konsequenter und von seinen eigentlichen vermeintlichen Grundlagen aus fester aufzubauen. Daß dieser letzte Weg in der Zeit der lebendigen Auktorität Kants eingeschlagen wurde, war natürlich. Fichte, der dies unternahm, wurde dadurch zu einem seiner theoretischen Grundlage nach vollständigem Idealismus (Leugnung der Natur) getrieben, obgleich er denselben nicht in strengster Konsequenz festhielt. Die Folge für die Religionsphilosophie war nun die, daß mit den Dingen an sich auch der Begriff Gottes, als eines selbständig seienden Wesens außer dem Ich fürs erste fallen mußte. Da es aber doch unmöglich war, das empirische Ich weder als absolut noch als den Schöpfer der notwendigen Vorstellungen anzusehen, so sah man sich genötigt, sich den religiösen Vorstellungen wiederum anzunähern und zwar auf dem Wege eines idealistischen Pantheismus. Zum Ausbau dieses neuen Systems aber bot ein bis dahin wenig beachteter Denker eine willkommene Hilfe, der alte Cartesianer Baruch Spinoza, welcher von da an einen vorwiegenden Einfluß auf die Gestaltung der Religionsphilosophie gewann.

Aus Kants Nachlaß.

Aus Kants Nachlaß mögen noch einige Aufzeichnungen mitgeteilt werden, in denen manche Kantianer eine besonders tiefe religiöse Weisheit sehen. »Der Begriff von Gott ist der von einem Wesen als obersten Ursache der Weltwesen und als eine Person. Wie Freiheit eines Weltwesens möglich sei, ist direkt nicht zu beweisen; nur im Begriff von Gott, wenn der angenommen wird, wäre es tunlich. Es ist ein Gott, nicht als Weltseele in der Natur, sondern als persönliches Prinzip der menschlichen Vernunft, welches als Idee eines heiligen Wesens völlige Freiheit mit dem Pflichtgesetze in dem kategorischen Imperative verbindet. Gott ist nicht Weltseele; Spinozas Begriff von Gott und Mensch, nach welchem der Philosoph alle Dinge in Gott anschaut, ist schwärmerisch. Der erste Gegenstand (Gott) erhebt sich über Dinge, als Sachen durch Persönlichkeit, mithin durch die erhabene Qualität der Freiheit selbst Ursache zu sein, eine Eigenschaft und Vermögen, deren Möglichkeit direkt gar nicht bewiesen und erklärt werden kann, aber indirekt doch unwidersprechliche Diktate der Vernunft im kategorischen Imperativ seine Realität vollgültig macht. Aus der Idee, die wir uns von Gott selbst denken, kann zwar nicht die Existenz eines solchen Wesens gefolgert werden, aber doch mit gleichem Nachdruck, als ob ein solches dictamen rationis (Ausspruch der Vernunft) in Substanz mit unserm Wesen verbunden wäre. Dieses gebietende Wesen ist nicht außer dem Menschen als vom Menschen verschiedene Substanz das Gegenstück von der Welt als Inbegriff aller Sinnenwesen. Was nötigt uns die Idee von Gott ab? Kein Erfahrungsbegriff, keine Metaphysik. Was dieser Begriff a priori darbietet, ist der Pflichtbegriff. Dieser aber setzt den Begriff der Freiheit einer Kausalität voraus, deren Möglichkeit nicht erklärt werden kann. Gott ist nicht ein Weltbewohner, sondern Inhaber. Als das erste wäre er die Weltseele, zur Natur gehörend. Es ist ein Wesen in mir, was von mir unterschieden im Kausalverhältnis der Wirksamkeit (wirksamer Zusammenhang, nexus effectivus) auf mich steht (handelt, tut, wirkt, agit, facit, operatur), welches selbst frei d. h. ohne vom Naturgesetz in Raum und Zeit abhängig zu sein, mich innerlich richtet (rechtfertigt oder verdammt), und ich, der Mensch, bin selbst dieses Wesen, und dieses nicht etwa eine Substanz außer mir, und was das Befremdlichste ist: die Kausalität ist doch eine Bestimmung zur Tat in Freiheit (nicht Naturnotwendigkeit).

Wenn auch Gott bloß als Gedankending (ens rationis, Wesen der Vernunft) in der Philosophie angesehen werden soll, so ist doch notwendig, dieses und alle ihm beigelegte Prädikate der reinen Vernunft aufzustellen, die analytisch aus dieser Idee hervorgehen: es mag auch eine solche Substanz, die in ihrem Begriff die Idee von einer Person die höchste sowohl technisch praktische als auch moralisch praktische Vollkommenheit und ihr gemäße Kausalität vereinigt, doch notwendig aufgestellt und kann nicht übersehen werden, mag man nun annehmen, sie existiere, oder nicht. Wenn es gleich Toren sind, die in ihrem Herzen sagen: es ist kein Gott, so mögen sie immer unweise sein, es liegt ihnen doch ob, über diesen Begriff und das, was er in sich enthält, nicht vorsätzlich unwissend sein zu wollen. Der Begriff oder die Idee ist 1. von einem höchsten Wesen (ens entium, Wesen der Wesen), 2. von einem höchsten Verstandeswesen d. h. einer Person (summa intelligentia, höchste Intelligenz), 3. dem Urquell alles dessen, was unbedingt Zweck sein mag (summum bonum, höchstes Gut) das Ideal der moralisch praktischen Vernunft und allem, was diesem zur Regel dienen kann, das Urbild (archetypon) und Architekt der Welt aber, obzwar nur in unendlicher Annäherung, dienen kann. Wir schauen ihn an, als in einem Spiegel: nie von Angesicht zu Angesicht. Die Vernunft schafft sich unvermeidlich selbst Objekte. Daher jeder Denkende einen Gott hat. Ein lebendes Wesen, das sich seiner selbst bewußt ist, enthält ein immaterielles Prinzip und ist Person. Gott ist also keine außer mir befindliche Substanz, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in mir. Gott wird als eine Person gedacht d. h. als ein Wesen, welches Rechte besitzt. Gott und die Welt sind Ideen — nicht Substanzen außer meinen Gedanken — wir sind der gedachten, Gegenstände subjektiv Selbstschöpfer.[1])

[1]) Heman, Kant's philosophisches Vermächtnis. In Vaihingers Kantstudien. Festschrift 1904. S. 187.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Verlag von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Flügel, Otto, Abriß der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 4. Aufl. Nebst einer Vorrede von Sempronius. 1901. XVI u. 120 Seiten. Preis 1,60 M, eleg. geb. 2,30 M.

— — Idealismus und Materialismus der Geschichte. 1898. V und 221 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.

— — Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 1902. VII und 218 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.

— — Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1903. 4. Aufl. VIII und 270 Seiten. Preis 3,50 M, geb. 4,50 M.

— — Über die Phantasie. Ein Vortrag. 2. Aufl. (Pädag. Mag. 10.) 1895. Preis 0,30 M.

— — Das Seelenleben der Tiere. 3. Auflage. 1897. IV und 176 Seiten. Preis 2,40 M, geb. 3,10 M.

— — Die Sittenlehre Jesu. 5., verbesserte u. vermehrte Aufl. 1904. 80 Seiten. Preis 1 M 20 Pf., geb. 1 M 80 Pf.

— — F. H. Th. Allihn's Grundriß der Ethik. Neu bearbeitet und erweitert. 1898. XII und 272 Seiten. Preis 4 M, eleg. geb. 5,20 M.

— .— Wille. 1899. 16 Seiten gr. 8°. Preis 0,60 M.

— — Über das Absolute in den ästhetischen Urteilen. (Pädagogisches Magazin 167.) 1901. Preis 0,40 M.

— — Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts. (Pädagogisches Magazin 51.) 1894. Preis 0,50 M.

— — Über die persönliche Unsterblichkeit. Vortrag, geh. im Zweigverein für wissenschaftl. Pädagogik in Halle a/S. 3. Aufl. 1899. 24 S. Preis 0,40 M.

— — A. Ritschl's Philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl. 1895. VIII und 244 Seiten. Preis 2 M, geb. 2,80 M.

— — Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. VI und 210 Seiten. Preis 2,50 M, geb. 3,20 M.

— — Zur Philosophie des Christentums. Abhandlungen und Betrachtungen. 1899. 127 Seiten. Preis 1,80 M, geb. 2,70 M.

— — Kant und der Protestantismus. 1900. 44 Seiten. Preis 0.70 M.

— — Richard Rothe als spekulativer Theologe. 1899. 47 S. Preis 1 M.

— — Herbart und Strümpell. (Pädag. Mag. 235.) 1904. Preis 65 Pf.

— — Falsche und wahre Apologetik. (Pädag. Mag. 236.) 1904. Preis 75 Pf.

— — Über das Verhältnis des Gefühls zum Intellekt in der Kindheit des Individuums und der Völker. (Unter der Presse.)

Burk, Dr. **G.,** Sozial-Eudämonismus und Sittliche Verpflichtung. Ein Beitrag zur modernen Geistes- und Sozial-Reform. 63 Seiten. Preis 1,20 M.

Heine, Dr. **R.,** Realschul-Direktor i/R, Der Idealismus als Bildungs- und Lebenselement. Eine sozial-päd. Studie auf hist. Grundl. 67 S. Preis 1,20 M.

Nahlowsky, Dr. **Jos. W.,** Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate. 53 Seiten. Preis 0,75 M.

— — Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. VIII und 88 Seiten. Preis 1,20 M.

— — Das Duell. Sein Widersinn und seine moralische Verwerflichkeit. 39 S. Preis 60 Pf.

Pokorny, J., Regierungsrat, Drei gemeinverständliche Vorträge über das Wohlgefallen am Schönen, das Pathos und die Komik. 1903. 74 Seiten. Preis 1,20 M.

Schilling, Dr, **Gustav,** Prof. an der Univ. Gießen, Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. 58 Seiten. Preis 0,80 M.

— — Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen d. Geistes. 2. Aufl. 24 Seiten. Preis 0,50 M.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

3735?3

Religionsphilosophie
in Einzeldarstellungen

YORK
IC LIBRARY.
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.

Herausgegeben von
O. Flügel.

Heft II.

Fr. H. Jacobis
Religionsphilosophie

nach

Chr. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Preis 1,20 M.

Religionsphilosophie.

II.

Religionsphilosophie

in Einzeldarstellungen.

Herausgegeben

von

O. Flügel.

Heft II.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Fr. H. Jacobis

Religionsphilosophie

nach

Chr. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Inhalt.

Einleitung V
Jacobis Einfluß auf die Gegenwart VI
Jacobis Stellung zum Christentum X
Jacobis Zeitgenossen 1
Ziel der Philosophie 3
Sinnlichkeit, Vernunft, Verstand 9
Der Verstand führt zum Atheismus 22
Die Vernunft führt zum Theismus 34
Das Sittliche und der Glaube an Gott 45
Wider den Pantheismus 46

Einleitung.

Auf Kants Religionsphilosophie lasse ich die F. H. Jacobis folgen, falls man seine Gedanken über göttliche Dinge so nennen darf. Es geschieht dies aus zwei Gründen einmal mit Rücksicht auf seine und sodann auf unsre Zeit.

F. H. Jacobi gehört zu Kant teils durch seine oft scharfsinnige Kritik Kants und dessen Nachfolger Fichtes und Schellings, teils dadurch, daß er ihn zu ergänzen und die Philosophie, namentlich die Religionsphilosophie in ganz andre Bahnen zu lenken suchte. Er stellte der Reflexionsphilosophie eine Anschauungsphilosophie entgegen. »Von Kindheit an ein Schwärmer, ein Phantast, ein Mystiker, fand Jacobi schon als Knabe an den Betübungen mit einer frommen Magd der Familie mehr Freude, als an den Spielen mit Altersgenossen und gelangte in der Arbeit mit schwierigen religiösen Problemen zu gewissen sonderbaren Anschauungen von Ewigkeit und endloser Fortdauer, von denen er nach eigenem Geständnis sich nie ganz wieder losmachte. In der Jugend den Wissenschaften ziemlich fremd, ward er erst in Genf mit der Philosophie näher bekannt. Aber wie Genf damals eine der bedeutendsten Pflegstätten des französischen Sensualismus und Materialismus war, so lernte auch Jacobi die Philosophie nur von dieser Seite kennen. Beide Eindrücke blieben, und da Jacobi in sich keinen Weg fand, die widersprechenden Bedürfnisse, das Verlangen und Sehnen seines frommen Gemüts und das verständige Streben nach klarer Erkenntnis miteinander zu versöhnen, gab er in seiner Philosophie eine wissenschaftliche Begründung dieses Zwiespaltes. Ihm persönlich aber galten die Regungen des frommen Gemüts weit mehr als die Einsichten des Verstandes, daher auch seine Philosophie diesen Widerstreit vom Glauben und Wissen, oder Gefühl und Einsicht zu Gunsten des Glaubens oder des Gefühls entschied. Denn die Philosophie blieb für Jacobi Zeit seines Lebens Hauptbeschäftigung, welcher er, von Berufsgeschäften nicht

stark in Anspruch genommen, sein friedliches Stilleben zu Pempelfort bei Düsseldorf im Kreise lieber Freunde widmete, bis er 1804 als Vorsitzender der Akademie nach München übersiedelte.« [1])

Jacobis Einfluſs auf die Gegenwart.

Für unsre Zeit und ihre Religionsphilosophie ist Jacobi wohl ebenso wichtig, vielleicht einflußreicher als für seine, wenn schon dieser Einfluß nicht immer unmittelbar und bewußt stattfindet. Was sich heutzutage um den Namen Ritschl und um Voluntarismus schart, zehrt teils von Kantischen teils von Jacobischen Gedanken. Negativ wirkt Kant dadurch, daß alle Beweise für das Dasein Gottes abgelehnt werden. Soll nun doch eine philosophische Rechtfertigung der Religion nicht ganz aufgegeben werden, so lenkt man teils in die Postulate Kants, teils in die Anschauungen Jacobis ein. Gibt es keinerlei Gottesbeweis, keine Hindeutung in der Natur auf Gott, läßt man auch die historischen Dokumente einer Offenbarungsreligion nicht gelten, dann bleibt allein unser eignes Bewußtsein, das Subjekt übrig um sich einen Weg zu Gott zu bahnen.

Ist der Gedanke an Gott bloß Gedanke, entspringt die Gottesidee bloß dem Gefühl, dem Wunsche oder der Furcht, dann kann sich daran keine Religion knüpfen. Dann hat Hegel recht, wenn er sagt: Wenn wir in Rücksicht Gottes nur an das Gefühl appellieren könnten, so müßten wir uns wundern, daß Gott überhaupt noch Objektivität zugeschrieben wird. Darin sind die materialistischen Ansichten oder wie sie sonst bezeichnet werden mögen, die empirischen, die historischen wenigstens konsequenter gewesen, daß, indem sie den Geist und das Denken für etwas Materielles genommen und ihm Objektivität abgesprochen haben; das Resultat ist dann der Atheismus gewesen. Gott ist so ein Produkt der Schwäche, der Hoffnung, der

[1]) Vergl. H. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie I. 464. Friedrich Heinrich Jacobi (25. Jan. 1743 bis 10. März 1819) war für den Handelsstand bestimmt. 1762 Rückkehr aus Genf nach Pempelfort zu kaufmännischer Tätigkeit. Mitglied der Handelskammer. 1772 gibt er mit Wieland den deutschen Merkur heraus. 1774 Besuch Goethes. In München als Ministerialreferent für Zoll- und Commercewesen. 1780 Besuch in Wolfenbüttel bei Lessing. 1780 Briefwechsel mit Mendelssohn über Spinoza. 1794 Aufenthalt in Eutin. Reise nach Paris und Hannover. 1804 Zusammenbruch des Fabrikgeschäfts der Familie. 1805 Übersiedlung nach München. Tod 1819. — Gesamtausgabe 6 Bände 1812—1825. Hauptabhandlungen darin: D. Hume über den Glauben 1787. Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen 1802. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung 1811.

Furcht, der Freude usw. Was nun in einem Gefühl wurzelt, ist nur für mich, das Meinige, aber nicht das Seinige, nicht selbständig an und für sich. Hiernach scheint es notwendig, zuvor zu zeigen, daß Gott nicht bloß das Gefühl zur Wurzel hat, nicht bloß mein Gott ist.«[1])

Und das ist allerdings das Bestreben aller Nicht-Atheisten, darzutun, daß Gott nicht bloß Idee ist, daß also unserer Vorstellung von Gott irgendwie objektive Realität entspricht. Wer die bekannten Beweise für das Dasein Gottes verwirft, muß einen andern Weg versuchen, wie es bereits Kant mit den Postulaten tat.

Am häufigsten hat man wohl den Übergang von der Idee Gottes zur Existenz in pantheistischer Weise versucht. Es heißt: Sein und Denken ist Eins, jedes nur eine andre Seite des All-Einen, also ist die Idee Gottes nicht bloß Idee, sondern Wahrheit und Wirklichkeit; besinne ich mich auf mich, so zugleich auf Gott, er ist das Welt-Ich, ich bin nur eine besondere Darstellung desselben, eine Determination des Allgemeinen; so setzt alles Einzelne das Allgemeine, alles Viele das Eine voraus; mein Denken und Wollen ist nur die Folge der allgemeinen Tätigkeit oder des Urwollens. Das Glauben, meint man, kann kein völliger Irrtum sein, da es nur eine Äußerung des Urtriebs des All-Einen in uns ist. Von dieser Art pantheistischer Gedanken wollte Jacobi nichts wissen.

Andre versuchen die Geltung des Glaubens und des Geglaubten anders zu rechtfertigen.

Der Glaube an Gott kann kein Irrtum sein, sagt Spencer, weil er so allgemein unter den Völkern ist, weil er »Instinkt der Menschheit« ist,[2]) sagt Lichtenberg, ein integrierender, unentbehrlicher Bestandteil des menschlichen Geistes; weil die Idee Gottes nur im Kontakt, in der Berührung mit Gott entstanden sein kann, meinte Des-Cartes und viele mit ihm. Der Glaube an Gott kann kein Irrtum, keine bloße Einbildung sein, weil dieser Glaube so wertvoll, so un-

[1]) Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. 37.

[2]) Lichtenbergs Vermischte Schriften II. 127: »Der Glaube an Gott ist Instinkt. Er ist den Menschen natürlich so wie das Gehen auf zwei Beinen. Modifiziert wird er von manchen, bei manchen gar erstickt; aber in der Regel ist er da und zur innern Wohlgestalt des Erkenntnisvermögens unentbehrlich u. II. 188. Überhaupt erkennt unser Herz einen Gott; und dieses nun der Vernunft begreiflich zu machen, ist freilich schwer, wo nicht gar unmöglich. Es wäre eine Frage, ob die bloße Vernunft ohne das Herz je auf einen Gott gefallen wäre. Nachdem ihn das Herz erkannt hatte, suchte ihn die Vernunft auch.« E. Renan nannte den Monotheismus den Instinkt der Semiten.

entbehrlich ist für unsern Seelenfrieden und für die Sittlichkeit; weil wir in unsrer Vernunft ein Vermögen haben, der übersinnlichen Dinge gewiß zu werden.[1])

Damit nähern wir uns den Gedanken F. H. Jacobis, die im folgenden ausführlich dargelegt sind.

Wie schon oben gesagt, haben die Gedanken Jacobis noch jetzt eine große Verbreitung. Es schmeichelt sich ein, wenn gesagt wird: es kann doch nicht völlig Irrtum sein, was so allgemein von den Besten aller Zeiten geglaubt worden ist und zur Bildung und sittlichen Erhebung soviel beigetragen hat. Und doch kann man alledem die einzige Frage entgegen stellen: warum muß denn wahr sein, was man wünscht? Es ist freilich ein natürliches Vorurteil zu glauben, was man wünschte und psychologisch läßt es sich dartun, warum gerade die Ergebnisse, die auf freisteigenden Vorstellungen beruhen eine so starke subjektive Überzeugungskraft haben, und völkerpsychologisch läßt sich zeigen, wie die meisten Naturreligionen so entstanden sind.

Allein das alles genügt nicht, darauf objektiv die Überzeugung von der Wirklichkeit der göttlichen Dinge zu begründen. Am allerwenigsten darf man dafür anführen, daß diese Art der Rechtfertigung der Religion heutzutage soweit verbreitet ist.

Zu dem, was ich früher im Anschluß an Ritschl besprochen habe, möge noch einiges hinzugefügt werden. »Religion kann keine Illusion sein, sondern muß als eine notwendige Forderung des menschlichen Lebens als ein Urdatum angesehen werden, denn das religiöse Bedürfnisgefühl kann erst entstehn, wenn man erfährt, was man bedarf. Die selbstverständliche Voraussetzung des Edelsten kann nicht Selbsttäuschung sein. Die religiöse Sehnsucht selbst wäre freilich an sich unfähig zu beweisen, daß die Religion nicht Selbsttäuschung ist. Aber der Fromme empfindet doch, daß eine geistige Persönlichkeit in der Naturwelt ein Absurdum wäre, wenn diese Welt nicht Gotteswelt ist . . . Gott ist nicht gewisser, als die einzigartige Natur unseres Denkens, Fühlens, Wollens, also als unser persönliches Selbstbewußtsein, aber ebenso gewiß. Wenn schon das Rätsel der Welt eine wirklich vernünftige Lösung nur im religiösen Glauben findet, der sich der Welt gegenüber relativ frei und doch mit ihr zugleich schlechthin abhängig fühlt und der den unbedingten Anspruch der

[1]) Über diese verschiedenen Wendungen, Gottes gewiß zu werden vergl. O. Flügel, A. Ritschls philosophische und theologische Ansichten. 1895, 37, 46 und O. Flügel, Zur Philosophie des Christentums S. 3 u. 24.

sittlichen Pflicht anerkennt, an eine die Welt schlechthin beherrschende Vernunft zu glauben, die als Macht des Guten offenbar wird. Es gibt keine schlechthin falsche Religion, weil sie alle erlebt sind.[1]) Oder: »Sollte ein so allgemein, so unaustilgbares und mit dem Wesenskern des Menschen so eng verbundenes Bedürfnis nicht auch etwas ganz Normales sein? und sollten die Vorstellungen, in denen es zur Ruhe kommt, der Wahrheit der Dinge nicht ebenso nahe kommen, wie jene Bedürfnisse dem innigsten Zuge der menschlichen Seele entstammen? Sind jene Bedürfnisse nicht notwendige Forderungen des menschlichen Wesens, so sind sie doch viel eher als Weg zur Wahrheit, denn als Weg zur Illusion zu bezeichnen, wenn wir uns nicht überhaupt der trostlosen Ansicht von der Sinnlosigkeit der Welt anschließen wollen.«[2])

Oder: »Das ursprüngliche und zugleich endgültige Ziel der Persönlichkeit geht auf Vollkommenheit des Lebens, ist also praktischer Natur. Diesen Ausblick auf ein Überweltliches als das Ergebnis einer lediglich subjektiven Vorstellungsweise fassen, für die keine objektiven Anhaltspunkte vorliegen, heißt das Grundwesen und den Grundtrieb der Persönlichkeit selbst zu etwas Chimärischem und das Leben zu einer großen Illusion machen.«[3])

Hat nicht Baumann recht, wenn er dazu bemerkt: »Ist das nicht der alte Schluß: was der Grundtrieb des Menschen ist, das ist auch wahr; vollkommenes Leben ist der Grundtrieb, also ist er wahr. Bei diesem Schlusse war Voraussetzung, was natürlich ist, ist auch wahr und gut. Aber das gilt nur, wenn die andre Argumentation schon unterliegt: denn die Natur ist von Gott und Gott ist gut und wahr. Damit aber ist alles vorweggenommen und zwar im theoretischen Verfahren.«[4]) Weil diese Art zu denken, soviel Einschmeichelndes hat, ist sie auch soweit verbreitet und zwar nicht allein in Deutschland. Von England wird als Hauptrichtung der Religionsphilosophie angegeben: sie hat ein doppeltes Kriterium der Wahrheit. Das eine Kriterium liefert das Wissen, das andre den Glauben. Beide enthalten Wahrheit. Die Religion hat mit der Persönlichkeit zu tun und diese enthält sowohl Verstandes- als Willens- und Gefühlsmomente. Die Welt ist nur dann zu verstehn, wenn nicht bloß

[1]) H. Schultz, Grundriß der christlichen Apologetik. 1902. S. 13, 20, 22, 37, 84.

[2]) Troeltsch, in Gottschicks Zeitschrift für Theologie und Kirche V. 403.

[3]) Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893. 441, 446.

[4]) Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie 1903. S. 116.

Kausalverhältnisse, sondern auch eine Bedeutung und ein Wert darin gefunden sind. [1])

Eine weite Verbreitung derartiger Gedanken auch in Frankreich weist H. Schoen nach. [2])

Für diese Anschauungen, die Erkenntnisse oder sagen wir Überzeugungen auf Gefühle, nämlich Werturteile zu gründen, beruft man sich gewöhnlich auf Kant, nämlich auf den Primat der praktischen Vernunft, auf die Begründung der Postulate. Allein Kant hat doch das vielfach anders gemeint, wie aus dem I. Hefte über Kants Religionsphilosophie zu ersehn ist. Er dachte sehr gering von solchen, die etwas auf Gefühle aufbauen wollten. »Gefühl, sagt er, hat jeder nur für sich und kann es andern nicht zumuten, also auch nicht als einen Probierstein der Echtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehret schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust und Unlust affiziert wird, worauf gar keine Erkenntnis gegründet werden kann ... Wer allenthalben Anschauung an die Stelle der ordentlichen Reflexion des Verstandes und der Vernunft setzt (desjenigen setzt, was bloß im Begriffe besteht, für den uns keine Anschauung gegeben ist) schwärmt. Es ist notwendig, daß er seine Gefühle, Gemütsbewegungen, Bilder, halbgeträumten, halbgedachten Begriffe, welche in seinem bewegten Gemüte spielen, für die Sache selber nimmt, die einer besondern Kraft in ihm so scheint.[3]) Bei diesen Worten hat Kant wahrscheinlich an Jacobi gedacht und sicherlich findet man bei diesem und hier und da bei Fichte die Gedanken, welche die oben charakterisierte Religionsphilosophie heute noch entwickelt. Und schon darum ist es gut, auf Jacobi als auf die Quelle zurückzugehn.

Jacobis Stellung zum Christentum.

Jede positive Religion, also auch das Christentum, wird überall da für gering, weil für überflüssig angesehn werden, wo man »anderweitig«, wie Lessing sagte, der göttlichen Dinge glaubt gewiß zu sein. Das ist auch bei Jacobi der Fall.

Doch zuvor soll dies noch an einigen andern Beispielen und zwar recht verschiedener Art dargetan werden.

[1]) Newton H. Marshall, Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England. Berlin, Reuther & Reichard, 1902. S. 123.

[2]) Les origines historiques de la théologie de Ritschl 1893. Vergl. dazu Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. I. 148.

[3]) Kant, Religion innerhalb d. G. 165 u. Streit der Fakultäten. VII, 353.

1.

Rousseau läßt im Emil den Vikar folgende Entwicklung durchleben, erst an allem zu zweifeln, dann aber an der Hand einer Art von teleologischen Beweisen zur Erkenntnis Gottes als des allmächtigen, wohltätigsten Wesens und also zu einer natürlichen Religion gelangen. Im Besitz dieser Religion kann er nun sagen: Es ist sehr seltsam, daß man noch eine andre Religion, als die natürliche brauchen soll. Einen Grund zu dieser Notwendigkeit sieht man nicht ein. Ich diene Gott in der Einfalt meines Herzens und suche nur das zu wissen, woran meiner Aufführung gelegen ist. Alle besondern Religionen sehe ich an als so viele heilige Einsetzungen, welche in jedem Lande eine einförmige Art vorschreiben, Gott durch einen öffentlichen Dienst zu ehren, und die ihren Grund haben in der Himmelsgegend, in der Regierungsform, in der Eigenschaft des Volkes oder andern örtlichen Ursachen. Ich halte sie alle für gut, wenn man Gott darin auf eine geziemende Art dient, aber der wesentlichste Gottesdienst ist der Gottesdienst des Herzens. Die wahren Pflichten hängen nicht von den Satzungen der Menschen ab . . . Wenn ich also auch die Bibel nicht als unfehlbare und notwendige Offenbarung anerkennen kann, so gestehe ich doch, daß die Majestät derselben mich in Erstaunen setzt und die Heiligkeit des Evangeliums zu meinem Herzen redet. Die Bücher der Philosophen, mit all ihrem Prunk, wie klein sind sie gegen dieses! Kann derjenige, dessen Geschichte das neue Testament erzählt, ein bloßer Mensch sein? Kann ein Buch, das zugleich so erhaben und so einfach ist, wohl das Werk der Menschen sein?

2.

Als einer der geistvollsten Vertreter der natürlichen Religion kann H. S. Reimarus angesehen werden.[1]) Die Art, wie er den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes und den Beweis für die Annahme einer substantiellen, unsterblichen Seele führt, ist heute noch ebenso zutreffend, wie vor 100 Jahren. Alle neuen Theorien vermögen dagegen nichts. Aus den Gedanken des teleologischen Beweises folgert er dann weiter die Eigenschaften Gottes, die Vorsehung, die Begnadigung, die Fortdauer des Individuums, kurz alles, was das Christentum in dieser Beziehung bietet. Und nun ist es natürlich, daß das Christentum ihm überflüssig, ja schädlich erscheint. Man kennt ja des Reimarus als des Wolfenbüttler Fragmentisten Gegnerschaft der Evangelien.

[1]) Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 1791.

Es wäre nun ein großer Irrtum zu wähnen, die Religion bei Reimarus wäre ohne innere Wärme, Erhebung und sittliche Antriebe gewesen. Wer sich davon überzeugen will, muß freilich seine Abhandlungen selbst lesen. Er weiß da in der Sprache seiner Zeit sehr nachdrucksvoll gegenüber den Atheisten auseinander zu setzen, wie belebend der Glaube an eine göttliche Vorsehung und eine ewige Dauer der Menschenseele auf Wissenschaft, Kunst, auf Tugend und Seelenfrieden wirkt und gewirkt hat.

3.

Auf ganz anderem Wege gelangte der bekannte Nationalökonom v. Thünen zu demselben Ziele mit demselben Erfolge.[1]) Er berichtet darüber: Als ich in den Untersuchungen über die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens (Bodenrente, Arbeitslohn usw.), in denen ich früher Dunkelheit und Verworrenheit, ja zuweilen sogar Härte und Ungerechtigkeit des Schicksals zu finden meinte, zur Klarheit gelangte, und nun in dem, was mir so dunkel erschienen war, sich mir auf einmal Licht, Harmonie und ein höherer Zweck zum Heil der Menschheit offenbarte, — da ward ich plötzlich wie von einem elektrischen Schlage, von dem Glauben, ja der Überzeugung durchdrungen, daß die Notwendigkeit, der der Mensch auch in andern und höheren Beziehungen unterworfen ist, zu seinem Heile gereiche, und daß die Leiden und Schicksale, die die Menschheit allgemein treffen, zur Ausbildung und höhern Entwicklung des Menschengeschlechtes unerläßlich notwendig sind — und in dieser begeisterten Stimmung tat ich den Ausspruch: die Leiden und Schmerzen, die der Mensch mit soviel Unmut erträgt, und die ihn unglücklich machen, würde der Mensch, der für einen Augenblick zur höhern überirdischen Einsicht gelangt wäre, für die Dauer des irdischen Lebens sich selbst auflegen und schaffen.

. . . Leider habe ich den größten Teil meines Lebens, zwar nicht im Unglauben, aber doch in dem Zustande des Zweifelns, wo der Gedanke an Gott und Unsterblichkeit alle Kraft und alle Bedeutung für das Leben verliert, hingebracht. Der Glaube wurde dem 18jährigen Jünglinge durch einen Lehrer genommen, und einmal entflohn, konnte er nur durch eine lange und ernste Betrachtung des Lebens —

[1]) Vergl. Schumacher, J. H. v. Thünen 1783—1850, ein Forscherleben. S. 140. Ich habe schon anderwärts darauf hingewiesen: Der ewige Gehalt des Christentums und der moderne Mensch. Bei Knolle in Möckerling bei Lützkendorf bei Halle a. S.

nun aber freilich in ganz anderer Kraft — wiederhergestellt werden. Darum vermied ich in jener Periode das Gespräch darüber mit dir (Schwager), mit meinen Kindern, mit jedem, denn ich fühlte, daß ich nur Ruhe rauben, nicht geben konnte. Der Moment, wo ich durch eine Verstandestätigkeit in einer anscheinend ganz fremdartigen Untersuchung, wieder zum Glauben — aber zu einem Glauben, der sich nun in ein Schauen, in ein Begreifen, daß es notwendig sein müsse, verwandelt hatte — zurückkehrte, ist für mich der schönste und höchste meines Lebens.

Aber diese Ansichten, so sehr sie auch mein Eigentum zu sein schienen, bedurften dennoch der Prüfung, ob Denken und Handeln Eins bei mir geworden sei. Diese Prüfung ward ihnen ein Jahr später auf eine furchtbare Weise, als mir mein wunderherrlicher Sohn, der Stolz meines Lebens durch den Tod genommen wurde. Daß ich nun in dieser schweren Zeit nie und in keinem Augenblicke weder in Verzweiflung noch in ein Klagen gegen das Schicksal verfallen bin, daß ich die Kraft gehabt habe, mich aufrecht zu halten und andre aufzurichten, danke ich allein jenen Ansichten — und ein größerer Beweis ihres hohen Wertes möchte auf Erden schwer zu liefern sein.

Wenn alle Zweifel, die je von den geistreichsten Skeptikern ausgesprochen sind, in ein einziges Wort konzentriert werden könnten, so würde ich ihnen zurufen: »sprecht Euer furchtbares Wort aus, mich könnt ihr nicht verwunden,« und eine gleiche Zuversicht lebt in der Brust meiner Frau und meiner Tochter . . . Im Gegensatz zu den frühern Zeiten, in denen ich nur (die Ruhe) nehmen, nicht geben konnte, und deshalb jedes Gespräch über Religion vermied, fühle ich jetzt ein Verlangen darnach, mich darüber auszusprechen. Was mir die Kraft im Leiden, die Versöhnung mit dem Schicksal gegeben hat, das — meine ich — müsse auch eine Wohltat für andre sein; aber mit dem Worte geht nicht die Kraft des Gedankens zu dem andern über, und beklagen muß ich oft, daß der Weg der Mitteilung ein so unvollkommner ist. Finde ich keinen Anklang, so irrt mich dieses nicht, und ich sage dann mit innerer Überzeugung: »Durchlauft denselben Gedankenkreis wie ich, und eure Überzeugung wird nicht minder kräftig sein, als die meine.« Glücklicherweise gibt es gar viele Wege zu einem und demselben Ziele — der Erkenntnis der Wahrheit —, denn das große Gesetz der Natur ist, weil es überall nur Eins ist, auf jedem Blatt geschrieben, und jeder kann auf seine ihm eigentümliche Weise dasselbe lesen und verstehen lernen.

Wehe doch dem armen Menschen, dem der religiöse Glaube fehlt! . . . Mir liegt der innere notwendige Zusammenhang des irdischen Lebens mit einem jenseitigen und die Überzeugung von einem alles durchdringenden, weisen und gütigen Weltplan jetzt so klar und bestimmt vor, daß ich — bei aller sonstigen Bescheidenheit — doch nicht umhin kann, den Unglauben hieran für einen Mangel an klarem Selbstbewußtsein zu halten. In dem Geiste des Menschen liegt eine Welt von unerschlossenen, kaum geahnten Kräften, die nur durch große und erschütternde Begebenheiten, und dann noch immer nur teilweise zum Keimen und zur Entwicklung gelangen. Der schärfste menschliche Verstand vermag nicht in diese Tiefen des Geistes hinabzusteigen, diese Kräfte zu erkennen und zu entwickeln, bevor die Lebensverhältnisse sie erschlossen haben. Darum soll der Verstand demütig bleiben, und wir sollen an andern achten, was wir noch nicht begreifen, weil in ihnen vielleicht Geistes- und Gemütsbewegungen stattgefunden haben, die uns noch fremd sind.

Wie früher in den Untersuchungen über die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, so wird mir jetzt auch in der Weltgeschichte die Gottheit immer sichtbarer. Durch ihre Anordnung oder vielmehr durch die Eigenschaften und Triebe, die sie den Menschen verliehn, muß selbst der Egoist, der nur seinem Instinkte folgt, an dem großen Bau der Vervollkommnung des Menschengeschlechts unbewußt mitarbeiten. Sogar die Verirrungen und Vergehen der Menschen dienen diesem Zwecke, nur muß man, wenn man die Frucht sehn will, nicht das Zeitmaß eines Menschenalters anlegen. In dieser aus der innern Geistesbewegung hervorgegangenen Erkenntnis eines Schöpfers, der das Wohl der Menschheit bezweckt, der nur deshalb dem Menschen Leiden und Anstrengung auflegt, weil der Mensch aus und durch sich selbst werden soll, weil nur das sein Eigentum ist, was er aus sich macht — darin liegt eine unendliche Beruhigung, die Versöhnung mit der Welt und dem Geschick. Mit diesem Erkennen ist aber der Glaube an die persönliche Fortdauer des Menschen so unzertrennlich verbunden, daß in meinen Augen eines ohne das andre gar nicht sein kann. Wer von diesen Sätzen durchdrungen ist, und die unendlichen Folgerungen, die darin liegen, zu entwickeln weiß, der kann, meine ich, der positiven Religion entbehren, der braucht sich nicht zu beunruhigen, wenn er das Überlieferte nicht für echt d. h. für göttlich halten kann. Aber wohl wird er, wenn er das Ergebnis seiner Forschungen in so vielen Punkten mit dem Überlieferten übereinstimmend findet, öfters von der Ahnung durchbebt werden, als könne oder müsse der Kern dieser aus so früher Zeit

stammenden Lehre trotz der Entstellung durch Menschen — doch göttlichen Ursprungs sein. (241) . . .

Wie klar und herrlich mir auch das hohe Walten der Vorsehung im großen und allgemeinen entgegenstrahlt, so habe ich mich doch nie von dem Glauben durchdrungen fühlen können, daß alles, was dem Menschen begegnet, Folge einer speziellen Schickung sei. Gott selbst vermag nicht das Widersprechende zu einen, er kann nicht die allgemeinen Naturgesetze zu Gunsten eines Individuums aufhehen oder modifizieren. Und wenn dies dennoch möglich wäre, so scheint es mir, daß dadurch die Freiheit des Menschen und somit seine eigenste Würde aufgehoben wäre und er zu einem bloßen Mechanismus herabsänke.

. . . Wenn ich die Gefühle, mit denen ich seit 12 Jahren zu deinem Geburtstag an dich schreibe, mit den jetzigen vergleiche, so danke ich innigst Gott für die glückliche Wendung deines Geschicks. — Nachdem ich dies geschrieben hatte, fällt es mir auf, daß ich mich des Ausdrucks »ich danke innigst Gott« bedient habe, da ich doch ebensowenig als du an eine unmittelbare Schicksalslenkung glaube. Aber warum quillt dieses Gefühl, sobald das Leben nur ernstlich bewegt ist, unwillkürlich immer wieder aus der Brust hervor?«

4.

Ferner sei auf die Gegenwart hingewiesen. Das religiöse Streben eines Teils der Modernen wird von Lepsius so geschildert:

In vorigen Zeiten hieß es:

»Die Botschaft hör' ich wohl,
Allein mir fehlt der Glaube.«

Da hielt man die Botschaft für die konstante und den Glauben für die variable Größe. Heutzutage — denn wir leben im Zeitalter des Subjektivismus — wird die Sache umgekehrt.

Da heißt es:

»Den Glauben hab' ich wohl,
Allein mir fehlt die Botschaft.«

Das denkt man sich ungefähr so: Das Gewächs des Glaubens ist wie ein Efeu, der einer Wand bedarf, um daran hinaufzuklettern. Die Botschaft ist die Wand. Nun ist die alte Wand morsch geworden und muß abgetragen werden, — welches das Geschäft der Theologen ist. Inzwischen wird der Efeu niedergelegt und kriecht auf der Erde, bis eine neue Wand da ist, an der er wieder hinaufranken kann. — Also: Der Glaube ist geblieben, aber die Botschaft muß neu erfunden werden, welches wieder das Geschäft der Theo-

logen ist, wenn anders ihr Glaube Schöpferkraft genug besitzt, neue Botschaft aus sich zu erzeugen.

Man sieht, die hier zu Grunde liegende Meinung über die Psychologie der Religion ist der früheren entgegengesetzt:

Nicht die Botschaft erzeugt den Glauben, sondern der Glaube erzeugt die Botschaft.

Das Evangelium ist nicht das Geheimnis Gottes und die Gabe, mit der er dem Menschen zuvorkommt, sondern das Evangelium ist die Erfindung des Menschen und das Geschenk, mit dem er seinen Gott überrascht. Religion ist Schöpfung — des Menschen natürlich, der die Leere der Gottesvorstellung mit schöpferischer Phantasie ausfüllt.

Unter Religion stellte man sich bisher das Gegenteil vor. Nämlich Erfüllung der Leere des Menschen durch Gott. Erfüllung mit etwas, das auf keine Weise aus dem Menschen, sondern schlechterdings nur aus Gott stammen kann. Darum nannte man es Offenbarung, und verband damit, wie Schelling sagt, »entweder gar keinen Sinn oder war genötigt, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher sein, der ohne sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden könnte.«

Eine solche Offenbarung kann so wenig Schöpfung oder Empfindung des Menschen sein, daß es vielmehr von ihr heißen muß: »Das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben.«

Unerfindbarkeit, das muß das eigentliche Merkmal eines Evangeliums sein, dessen Schöpfer Gott ist.

Aber wo ist ein solches zu finden? Welchen Inhalt hat es? Wie spricht es ihn aus? — Ist es möglich, darüber im Unklaren zu sein? . . . Die sonderbare Rede von der »Weiterentwicklung« der christlichen Religion — was darunter zu verstehen ist, wenn nicht Auflösung der christlichen Religion, wird schwer zu sagen sein — diese sonderbare Rede wird jedenfalls vor den obigen Worten Halt machen müssen. Denn was ist hier weiter zu entwickeln? Was ist überhaupt am Evangelium weiter zu entwickeln?«

Zur Erläuterung dessen, was man den religiösen Trieb nennt, möge dies dienen: Das religiöse Bedürfnis oder Gefühl der Abhängigkeit und Sehnsucht nach höherer Hilfe wird oft nach Art der alten Seelenvermögen angesehn im Sinne des Animismus oder Voluntarismus. Darnach gilt alles Geschehen, alle Bewegung in der Natur für ein geistiges Geschehen, als ein Streben, Handeln, Wollen. Dieses

Wollen, anfangs unbewußt, beseelt das Atom, den Stein, die Pflanze, das Tier, den Menschen. Im Menschen ist dieser Trieb teils unbewußtes Drängen, teils bewußter Wille. In dem unbewußten Drängen und Sehnen wurzelt der religiöse Trieb als eine Art Instinkt. »Das Leben vom Atom bis zum Propheten ist primär Wollen, Drängen, Begehren, Streben. Nur als Mittel im Dienst dieses Strebens bildete auf seinen höchsten Stufen das Leben sich die Fähigkeit des Denkens und Schauens an. Das Wollen und Streben auf geistigem Gebiete ist Zuversicht, Glaube.« (Bonus.) In Wahrheit ist das, was man religiösen Trieb nennt, nur ein zusammenfassender Name für sehr verschiedene geistige Tätigkeiten. In dem oben angegebenen Sinne, sich selbst zu befriedigen, indem er sich Götter oder Dogmen macht, an denen er sich emporrankt und hält, wirkt der religiöse Trieb nur in den allerfrühesten Zeiten der Kultur, wo man jedes ungewöhnliche Ereignis in der Natur, jeden ungewöhnlichen Einfall unseres Geistes auf den Einfluß höherer Wesen und ihren Willen zurückführt.[1]) Diese Stufe nennt man Animismus. Wo wir jedoch über die eigentlichen Ursachen der Natur- und der Geisteswelt unterrichtet sind, ist eine derartige Meinung ein Rückfall in die Unkultur oder ein Mißfallen an der Kultur, wie Schiller sie in den »Göttern Griechenlands« ausspricht.

Auf diese Stufe kann sich der Kulturmensch nur in der Phantasie zurückversetzen, wird sie aber nie für Wirklichkeit und Wahrheit nehmen, sofern er wirklich ein moderner Mensch ist. Verliert er nicht alle Nüchternheit, so wird der Glaube an selbstgemachte Götter oder Dogmen, niemals sich als wirkliche Überzeugung oder Zuversicht halten können.

Es soll hier jene Anschauung, die in dem subjektiven Glauben (fides qua creditur) die Bürgschaft für die Wahrheit des Geglaubten (fides quae creditur) sieht, nicht kritisiert werden, es sollte nur bemerklich gemacht sein, wie hier die positive Religion überflüssig wird, oder wie man eine positive Religion »weiterbildet«, indem gewisse Stücke derselben aufgegeben, andre beibehalten werden, je nachdem sie dem »religiösen Bedürfnis oder Trieb« entsprechen oder nicht. Um auf obiges Bild zurückzukommen, ist es dem Efeu gleichgültig, ob er sich an einer Lehmwand oder einer andern emporrankt, wennschon nicht jede Mauer gleich geeignet ist; oder ohne Bild: dem Glauben tut es keinen Eintrag, er bleibt im ganzen derselbe, wennschon im einzelnen verschieden, ob ihm der Buddhismus, oder Feti-

[1]) Vergl. O. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker 1904, S. 30.

schismus oder Muhamedanismus als Stütze dient, oder ob man nach Art der alten Gnostiker, oder der rationalistischen Vertreter der Perfektibilität oder der heutigen Weiterbildner des Christentums sich einige Stücke des Evangeliums aneignet, andre ablehnt. Das Leben, so wird man sagen, hat der Efeu in sich, das hat er nicht von der Wand, an der er sich emporrankt, diese bietet nur die mehr oder weniger geeignete Stütze. Und so ist nach dieser Meinung, jede positive Religion mit ihren Dogmen, Satzungen und Kulten nicht das Belebende, sondern nur das Stützende für solche, die solcher Stützen noch bedürfen.

Übrigens möge man einmal im Ernste ein solches selbsttätiges Religionsvermögen annehmen, das sich irgendwo anzuranken oder sich selbst zu befriedigen sucht, so kommt man in die Gedankengänge der Phrenologen. Gall und Scheve schließen: ebenso wie das Gehör, der Geschmack und die anderen Sinne, oder wie die Jungenliebe, der Zerstörungstrieb, der Ton- und Farbensinn usw. überhaupt alle Sinne und Vermögen äußere Gegenstände finden, auf die sie gerichtet sind, so muß auch der Religiosität oder Gottesverehrung etwas wirklich Bestehendes, ein Gott entsprechen, indem sich sonst die Natur selbst widerspräche, was sie sonst nie tut. Aber, fragt Wiener, muß der Gegenstand, auf den sich der Verehrungstrieb bezieht (oder die Wand, an der sich dieser Trieb emporrankt) gerade Gott sein? Der Ehrfurchtstrieb, das Bedürfnis, jemand zu verehren, kann sich auch auf Menschen, auf irdische Gegenstände und Einrichtungen, das Vaterland, die Wissenschaft usw. beziehen.[1])

5.

Und nun endlich möge Jacobis Stellung zum Christentum dargestellt werden, wie dies namentlich im Verkehr mit seinem Freunde Matthias Claudius hervortritt.[2])

Jacobi teilte von vornherein Claudius' politische Gesinnung, wenn auch die geistigen Motive bei beiden Freunden nicht ganz die gleichen waren. Claudius ging überall aus von einer religiösen Gottes- und Menschenkenntnis und machte diese zum Maßstab seiner politischen Urteile. Man kann sagen, die Bibel und die 10 Gebote waren auch sein politischer Kanon. Bei Jacobi wirkte mehr die philosophische und geschichtliche Einsicht in das Wesen des Staates, sein feiner Sinn für harmonische Ordnung und Gliederung öffentlicher Verhält-

[1]) Wiener, Grundzüge der Weltordnung S. 285.
[2]) Herbst, Mathias Claudius 1857, S. 282 ff.

nisse, die Besorgnis vor traurigen Kulturrückschritten, die bekanntlich auch Goethen zu einem so verschiedenen »Reaktionär« machten. So nahe sich in ihren Resultaten also die politischen Ansichten beider Männer berührten, so groß war bei aller Verwandtschaft in den Vorfragen ihre religiöse Differenz. Jacobi war zwar des Glaubens, ebenso wie Claudius, die Perle des Christentums zu suchen und zu schätzen; nur über das, was ihm Schale dünkte, über die historische Seite der Offenbarung gingen ihre Wege auseinander. Er findet in der Anerkennung dieser Seite eine Beimischung von religiösen Materialismus, er will in ihr nur das Verhältnis von Körper und Bekleidung zu der innern Wahrheit und Wesenheit der Sache d. h. zu der ursprünglichen Selbstoffenbarung Gottes in der menschlichen Vernunft als der Möglichkeit aller Wahrheitserkenntnis gelten lassen. In den biblischen Überlieferungen von der Erscheinung des Heils sieht er insofern — aber auch nur insofern kein absolutes Hindernis für seine Denkweise, als diese zum Anstoß und zum veranschaulichenden Symbol jenes Kerns dient, aber eine Art unschuldiger Illusion bleibt ihm darum dieser Glaube doch; der göttliche Grundtrieb zur Wahrheit auf der einen, zum Guten auf der andern Seite stellt sich in der Menschennatur urbildlich und abbildlich dar. Jacobi hat diese Ansichten in seiner Schrift von den göttlichen Dingen dargelegt und sich darin mit Claudius auseinandergesetzt. Der Ton, in dem er dies tut, ist zwar hier und da etwas vornehm als die Sprache des »Philosophen von Profession,«[1]) doch leuchtet weit mehr die warme Liebe und Hochachtung gegen seinen Freund durch, die einleitenden Worte namentlich sind innig und gemütvoll. Und daß ihm diese Glaubensgewißheit von Claudius doch wie eine Lebenskraft vorkommt und imponiert, scheint den Vorbericht zu der genannten Schrift in den Worten zu beweisen, wo er im Hinblick auf Claudius »diejenigen preist, denen ein helleres Licht, eine noch freudigere und festere Zuversicht geworden ist«.[2]) Den Frieden hat dieser edle Geist nie gefunden und von früh an geahnt, daß im geistigen Leben zwischen der Genialität eines Goethe, die sich zeitweise aller Gedanken an göttliche Dinge entschlägt und schaffend ihrer selbstgenügsamen Kunst inne wird, und dem seligen Glauben eines Claudius, der von

[1]) Eine harte Zurechtweisung hat Jacobi wegen seiner Polemik gegen Claudius' Offenbarungsglauben durch Schelling erfahren, der eine Mittelstellung zwischen den beiden Parteien, der voraussetzungslosen Spekulation und dem positiven Christentum nicht gelten läßt, und seinen Gegner zu den Nicht-Kalten und Nicht-Warmen verwirft; s. Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen 1812, S. 174 ff.

[2]) III. 255 von den göttlichen Dingen S. 103.

solcher Kraft nichts weiß und in einer andern sich stark fühlt, nur eine Mitte voll aufreibender Unruhe denkbar ist. Diese Überlegenheit in aller Unscheinbarkeit hat er schon bei der ersten Bekanntschaft mit Claudius gefühlt; der Wandsbecker Bote, schreibt er 1780 an den Dichter Heinse in Düsseldorf, hat in jeder Hinsicht meine Erwartung übertroffen. Er ist ein wahrer Bote Gottes, sein Christentum so alt, als die Welt. Ihm selbst aber ist sein Glaube nicht bloß höchste und tiefste Philosophie, sondern etwas darüber hinaus, wie ich es mir wohl wünschen könnte, aber nie zu verschaffen weiß.«

Jacobi hat von sich das Bekenntnis abgelegt: »mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstand ein Heide.« Dazu bemerkt Pfleiderer mit Recht: Freilich war er genauer besehn weder das eine noch das andere im vollen eigentlichen Sinne. Sein Christentum reduzierte sich auf den theistischen Gottesglauben, wie ihn ganz ebenso ein Mendelssohn bekannte: für das Spezifische der christlichen Erlösungsreligion hatte er weder historisches Verständnis noch religiöses Interesse. Aber auch sein Verstandesheidentum lag himmelweit ab von der wirklich heidnischen Weltanschauung.[1])

[1]) Pfleiderer, Religionsphilosophie I. 223.

Jacobis Zeitgenossen.

Jacobi führt uns in die Zeiten der höchsten religionsphilosophischen Erregung ein, welche Deutschland gesehen hat.

In einer Zeit, wo der überwiegende Teil der gebildeten Welt die Grundlage des religiösen Glaubens nicht mehr in den historischen Dokumenten des Christentums suchte, sondern in den philosophischen Beweisen für das Dasein Gottes, welche die sogenannte natürliche Theologie darbot, war Kant mit seiner Kritik dieser Beweise aufgetreten und hatte ihre bisherige Geltung umgestoßen. Mit allen Hilfsmitteln einer seine Zeitgenossen überwältigenden Denkkraft hatte er es unternommen darzutun, daß alles vermeintliche Wissen von den übersinnlichen Dingen nur eine Fiktion einer sich selbst nicht verstehenden Vernunft sei. Denn alle Begriffe, durch welche die gegebene Materie der Empfindung, Ordnung und Zusammenhang, Sinn und Bedeutung für den Menschen erlangt, sollten gar keinen Erkenntniswert in Bezug auf die Dinge an sich haben, da sie nur subjektive Formen des menschlichen Erkenntnisvermögens seien. Nur vermittels der Postulate der praktischen Vernunft sollte es möglich sein, zu einem praktisch wertvollen Glauben an die übersinnlichen Gegenstände — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit — zu gelangen. Dennoch aber setzte Kant den Wert dieser göttlichen Dinge keineswegs irgendwie herab, sondern erklärte wiederholt, daß nur um ihretwillen es sich verlohne, die Arbeit des Philosophierens zu übernehmen.

Kaum aber hatte man Zeit gehabt sich zu besinnen, ob der Ersatz, welchen die Kantischen praktischen Postulate für den Verlust an theoretischem Wissen vom Übersinnlichen anboten, dem religiösen Gefühle genügend sei, als Fichte, dessen tief eindringender Scharfsinn, verbunden mit seiner gewaltigen Beredsamkeit, hohe Bewunderung erregte, mit einem viel konsequenteren Idealismus auftrat, in welchem die von Kant noch beibehaltene theoretische Möglichkeit, einen persönlichen Gott anzunehmen, zur Unmöglichkeit wurde. Denn da in

diesem Idealismus eine vom Ich unabhängige selbständige Welt des materiellen Bestehens völlig aufgehoben wurde, so mußte mit ihr auch der Begriff eines Schöpfers einer solchen Welt verschwinden. Es hätte nur ein Schöpfer der Geisterwelt übrig bleiben können, da Fichte eine solche aus praktischen Bedürfnissen, wenn auch nicht im Wissen, doch im Glauben beibehielt. Allein gerade die Fichteschen Untersuchungen über das Ich führten zu der Annahme, daß das wirkliche Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit, nur durch Beschränkung der unendlichen Tätigkeit des einen Ich möglich sei und also nur endliche Geister Personen oder selbstbewußte Intelligenzen sein könnten. Das Absolute dieser Geisterwelt, oder Gott, konnte daher nur ein unpersönliches Band sein, welches sie zu einer Einheit verknüpfte, oder eine moralische Weltordnung.

Während aber der echte Idealismus Fichtes sich auf diese Weise in einen nur schlecht verhüllten Atheismus verlief, sah er sich schon von dem Pseudoidealismus Schellings überflügelt. Mit Hilfe des alten Pantheisten Spinoza, welcher hauptsächlich durch Jacobis Bemühungen aus halber Vergessenheit wieder hervorgezogen war, und des Fichteschen Idealismus, den er nie verstanden hatte, komponierte Schelling ein System, in welchem das Absolute (Gott) die Einheit oder Indifferenz der absoluten Substanz und des reinen Ich wurde, und welches allmählich den Schein eines zum Theismus sich entwickelnden Pantheismus annahm.

Dieser zur Herrschaft gelangten Religionsphilosophie gegenüber, durch welche der Theismus auf das heftigste erschüttert wurde, hatten die meisten von denen, welche sich ihr nicht beugen mochten, keine ebenbürtigen Waffen entgegenzustellen; es waren meistens nur schwache und furchtsame Stimmen, welche sich dagegen erhoben.

Jacobi aber hat sich von Anfang an unerschrocken und mutig dem mächtigen Strome jener Philosophie entgegengestellt, um dem Glauben an einen persönlichen, außerweltlichen Gott sein Recht zu wahren.

Leider war sein Kampf nicht immer der glücklichste, weil seine Waffen nicht tüchtig genug waren. Wenn er auch mit vielem Scharfsinn einige schwache Stellen des Idealismus aufdeckte, so konnte doch weder die tapfere Behauptung eines von ihm selbst für unbegreiflich erklärten Realismus und einer Vernunftanschauung Gottes, noch sein sittlich religiöses Pathos Kraft genug haben, um dem gefährdeten Glauben eine sichere Stätte zu bereiten, zumal da er selbst erklärte, daß seine Gegner wissenschaftlich nicht zu widerlegen seien.

Wenn große Gedankenmassen sich angehäuft haben, ohne daß

eine allen einleuchtende Wahrheit sich ergeben hat, macht sich gar oft der Ruf geltend: zurück zur Anschauung, zur Unmittelbarkeit, zu des Lebens goldenem Baum im Gegensatz zur Theorie, Spekulation und Reflexion. Unmittelbarkeit ist ja recht ein Schlagwort der Romantiker.

Auf die unmittelbare Anschauung wiesen zur Erkenntnis des Übersinnlichen bereits die späteren Kantianer hin. Man denke an Fries und dessen Unterscheidung von Wissen und Ahnen. Dem Ahnen sollte vermöge des Wahrheitsgefühls eine gleiche oder doch ähnliche Gewißheit zukommen, als dem Wissen. Man denke an Bouterwecks indemonstrable Kraft der Idee des Göttlichen. »Unmittelbar, ohne daß es sich weiter begreiflich machen ließe, tut sich der Vernunft das Absolute kund, wie sich ihr das sinnlich erkennbare Dasein durch die sinnliche Wahrnehmung offenbart.« Und selbst Reinhold nahm gegen Ende seines Lebens eine ähnliche Wendung zum Mystizismus. Der Hauptgedanke der Bardilischen Logik erschien ihm einleuchtend, daß in der menschlichen Vernunft sich eine Kraft finde, das über die Natur erhabene Sein auf eine über die Selbsttätigkeit unserer individuellen Vorstellung erhabene Weise zu vernehmen.[1]) Den vornehmsten Vertreter fand diese Art der Anschauungsphilosophie in F. H. Jacobi.

Ziel der Philosophie.

Wenn man sich in der Kürze ein deutliches Bild von dem verschaffen will, was den trefflichen, für seine Sache begeisterten Mann eigentlich trieb, so wird dazu am besten sein Abschiedswort geeignet sein, welches er im Vorbericht zum 4. Bande seiner Werke an seine Zeitgenossen gerichtet hat.[2])

»Von jeher«, sagt er dort, »war mein philosophisches Denken nicht absichtslos, sondern hatte ein bestimmtes Ziel vor Augen . . . . . Ich wollte über etwas zu Verstande kommen, nämlich über die mir eingeborne Andacht zu einem unbekannten Gott . . . . . Was heißt Wahrheit lieben und suchen? Liebt und sucht man ein Unbestimmtes, dem Menschen Fremdes, Unangemessenes, ihn und sein geistiges Dasein Zerstörendes? Oder sucht und liebt man vielmehr die Wahrheit um ihres Inhalts willen, weil dieser etwas Entschiedenes, Eigenstes, das geistige Dasein des Menschen Erhebendes ist? Gesetzt nun, die

[1]) E. Reinhold, Gesch. d. Philos. 1845, II, 102.

[2]) F. H. Jacobis Werke. Bd. 4. Abt. 1. Lpz. 1819. G. Fleischer. S. 16 ff.

Wahrheit über alle Wahrheit bestände darin, daß ich zur Einsicht gelangte, der Grund von allem sei ein, man weiß nicht was, von Substanz, welches sich absichtslos aus sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit zu schaffen mache, und diese Substanz mit ihrer gedankenlosen Aktuosität sei das allein Seiende, aber alles Unterschiedene, Bestimmte, Denkende und Absichtvolle sei nur Wahn: — könnte wohl irgend jemand in dem Besitz und Genuß solcher Wahrheit sich selig preisen? Eine Wahrheit, welche ihn tötet, vernichtet, kann der Mensch weder suchen noch lieben!« — »Gleich wie Religion den Menschen macht und ihn allein über das Tier erhebt, so macht sie ihn auch zum Philosophen. Um diese Religion, den Mittelpunkt alles geistigen Lebens, war es meiner Philosopbie zu tun. — Ewig in der Natur bleiben und in ihr Gott entbehren und vergessen lernen wollte ich nicht.«

»Ich berufe mich auf ein unabweisbares, unüberwindliches Gefühl als ersten und unmittelbaren Grund aller Philosophie und Religion; auf ein Gefühl, welches den Menschen gewahr und inne werden läßt: er habe einen Sinn für das Übersinnliche. Diesen Sinn nenne ich Vernunft, zum Unterschiede von den Sinnen für die sichtbare Welt. — Vorgeschichte des Urwahren, des Urschönen, des Urguten sieht der Mensch im denkenden Geiste und weiß, weil er diese Gesichte hat, daß ein Geist in ihm lebt und ein Geist über ihm. — Wurzel der Philosophie muß bleiben: menschliche Erkenntnis geht aus von Offenbarung; die Vernunft nämlich offenbart Freiheit, indem sie Vorsehung offenbart. Ich habe vielfältig wiederholt, daß jeder, dem nicht das Freiheitsgefühl wie mir Gewalt antäte, von mir nicht überzeugt werden kann.«

»Es gibt keinen bloß spekulativen Weg zum Innewerden Gottes; die Spekulation mag bloß hinzutreten und durch ihre eigene Beschaffenheit erhärten, daß sie für sich leer ist ohne jene Offenbarungen (der Vernunft) und sie nur bestätigen, nicht sie begründen kann. Weil sie aus sich selbst nur zu einer geistlosen Notwendigkeit einer Substanz gelangt, so ist nur über sie vermittels eines Sprunges, den ich salto mortale genannt habe, hinwegzukommen. — Die Vernunft bejaht, was der Verstand verneint. Inzwischen kann der Verstand die Bejahung nicht auf die Seite bringen, ohne daß ihm alles in geistlose Notwendigkeit versinkt. Also: Das Nichts oder ein Gott.«

»Wenn Vernunft nur in Person sein kann und die Welt einen vernünftigen Urheber haben soll, so muß dieses Wesen ein persönliches Wesen sein; . . . . . ihm müssen die Eigenschaften, welche ich im Menschen als die höchsten anerkenne, beigemessen werden:

Liebe, Selbstbewußtsein, Verstand, freier Wille. Es kann scheinen, als würde uns der Weltlauf begreiflich, wenn wir den persönlichen Gott leugnen, aber bei tieferem Nachdenken findet sich die Sache anders. Zwischen beiden Ansichten muß eine Autorität, ein Machtspruch, entscheiden. — Diesen Machtspruch tut das Gefühl für den religiösen Glauben. — Unsere sittlichen Überzeugungen gehen alle unter, wenn uns das sittliche Urwesen, als ein sittliches, d. h. als ein persönliches Wesen, welches das Gute will und wirkt, verschwindet.«

Man sieht zunächst aus diesem Selbstbekenntnisse, dessen Hauptinhalt wir mitgeteilt haben, daß Jacobi von vornherein nicht die Unbefangenheit besaß, welche zum Philosophieren das nötigste Erfordernis ist. Seine Überzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes sollte mit Gewalt durchgesetzt werden, weil er sich in keiner andern Überzeugung selig fühlen konnte.

Aber Herbarts bekanntes und nie genug zu beherzigendes Wort, daß der mit falschem Maße mißt und mit falschem Gewichte wägt, der vor der Untersuchung will, daß ein bestimmtes Resultat wahr sei, werden wir in seiner Wahrheit auch am Beispiel Jacobis bestätigt sehen.

Es scheint freilich, als ob die Forderung, daß der Philosoph während seines Forschens sich gegen das Resultat desselben indifferent verhalten müsse, eine solche Gleichgültigkeit gegen die höchsten geistigen Güter der Menschheit voraussetze und gleichsam eine solche eisige Kälte des bloßen Verstandes verlange, daß sich der sittlich religiöse Mensch dagegen notwendig sträuben müsse. Daher hat auch Jacobi den Vorwurf, daß ihm der »bloß logische Enthusiasmus« fehle, willig hingenommen;[1]) und es ist bekanntlich in weiten, namentlich theologischen Kreisen, eine stehende Maxime, von einer Voraussetzungslosigkeit des Forschens nichts hören zu wollen.

Allein dennoch beruht diese Ansicht auf Mißverstand und Unkenntnis der wahren Sachlage. Die teuersten Überzeugungen des Menschen ruhen nämlich auf der Grundlage der sittlichen Ideen und eine Überzeugung ist ihm nur dann in Wahrheit unveräußerlich, wenn sie mit diesen Ideen notwendig steht und fällt. Nun aber sind diese Ideen kein Gegenstand einer solchen Untersuchung, welche ihre Gültigkeit in Frage stellen könnte, ebensowenig wie die theoretische Untersuchung jemals an dem bloßen Gegebensein der sinnlichen Empfindungen hat rütteln können. Die ethische Untersuchung hat hinsichtlich der sittlichen Ideen nur deren vollständige und deutliche Aufstellung zum Gegenstande, niemals aber ihre Be-

[1]) Jacobis Werke. Bd. 3. S. 14.

wahrheitung oder Begründung; sie sind das gegebene ethisch Absolute, obenso wie im Anfang der theoretischen Untersuchung die Materie der Empfindung das metaphysisch Absolute ist.

Sobald man dies erkannt hat, — und es ist allerdings eine sittliche Forderung, zu erkennen, daß die Gültigkeit der sittlichen Grundideen eine absolute ist, so stehen für den Philosophierenden die wahren Güter der Menschheit fest und keine theoretische Untersuchung, sie falle aus, wie sie wolle, kann sie ihm jemals rauben. »Kennt er sittliche Ideale, so ist der beste Teil seiner Begeisterung gesichert. Kennt er nicht das Gute und Schöne, so ist er mit und ohne Metaphysik für jedes höhere Leben verloren.« [1]) Von dieser Erkenntnis aus also kann man jede theoretische Untersuchung, unbekümmert um ihren Ausgang, ihren gesetzmäßigen Verlauf nehmen lassen; man weiß im voraus, daß sie uns nichts nehmen kann, was uns absolut wert sein muß.

Freilich hat Jacobi darin recht, daß man sich in dem Besitz und Genuß der Wahrheit, daß der Grund von allem eine absichtslose Substanz sei, nicht selig fühlen könne, wenn man diesen Satz genauer dahin deutet, daß derjenige sich in der Meinung, die Welt sei ohne Zweck und Ziel ein absolutes Werden, nicht selig fühlen könne, welcher sich vollkommen klar der Größe und Schwierigkeit der Aufgaben und Forderungen bewußt ist, die von den sittlichen Ideen an das Leben des einzelnen wie der Gesamtheit gestellt werden. Denn ohne vorauszusetzen, daß die Menschheit absichtlich darauf angelegt sei, eine von den sittlichen Ideen durchaus beseelte Gesellschaft zu werden, wird der Mut und die Freudigkeit, jenen Ideen nachzuleben, sinken müssen.

Ebenso ist Jacobi überzeugt von dem hohen Werte, den die Religion auf die Sittlichkeit hat. »Es ist töricht, sagt er, auf einen Menschen zu bauen, der nur Gemüt, sei es auch das vortrefflichste, aber keine das Gemüt ordnende und ihn selbst beherrschende Grundsätze hat. Ein solcher wird mit den glücklichsten Anlagen zur Rechtschaffenheit und Tugend oft am tiefsten sinken. Da ich diese schrecklichen Klippen nahe genug im Vorbeischiffen gesehen habe, und nicht ohne Gefahr, so ergreift mich beim Andenken jedesmal ein Schauder und ich weiß nicht, wie ich nachdrücklich genug warnen, laut und feurig genug rufen soll. Sie ragen nicht hoch aus dem Meere hervor, diese Klippen; sie sind nicht von fürchterlichen Brandungen, die aus der Ferne schrecken, umgeben; man kann lange in Gefahr und dem

[1]) Herbarts Metaphysik. § 39 Anm. 2.

Untergange nahe sein, ohne es zu ahnen. Und nicht der Kompas allein des menschlichen Gefühls und eines guten edlen Herzens lehrt genug sie vermeiden, sondern es muß die Längenuhr bestimmter Vorschriften und Gesetze dazu genommen und jede Versuchung, nach eignem bessern Ermessen, das ist nach bloßem Gutdünken zu steuern, als Eingebung eines feindlichen Dämons verworfen werden. Ich bin jung gewesen und bin alt geworden, und lege das Zeugnis ab, daß ich nie in einem Menschen gründliche, durchgreifende und anhaltende Sittlichkeit gefunden habe, als bei den Gottesfürchtigen, nicht nach der neuen, sondern nach der alten kindlichen Weise; nur bei ihnen fand ich auch Freudigkeit im Leben und herzhafte, siegende Heiterkeit von so ausgezeichneter Art, daß sie mit keinem andern zu vergleichen ist.[1])

Aber gesetzt, jemand wäre überzeugt, daß ein streng logisches Denken ihn mit Notwendigkeit zu jener Erkenntnis geführt hätte, daß die Welt nur ein absichtsloses Werden, und daß die Annahme eines persönlichen Welt-Urhebers und Lenkers unmöglich sei, könnte, ja dürfte der dennoch jenes Resultat seines redlichen und gewissenhaften Forschens verwerfen, wenn keine noch so oft erneute Untersuchung ihn eines Besseren belehren könnte? Möchte er noch so tiefen Schmerz darüber fühlen, daß ihm die Möglichkeit der Realisierung seiner sittlichen Ideale geschwunden wäre, wider die erkannte Wahrheit dürfte er doch nicht wollen, möchte er sich auch noch so unselig in ihr fühlen. — Jacobi aber verkennt gar sehr den eigentlichen Sinn der Liebe zur Wahrheit, wenn er meint, sie bestehe in dem Verlangen nach einer wohltuenden Wahrheit und in dem Wohlgefühle, welches man von ihrer Erkenntnis hat. Sie besteht vielmehr theoretisch in dem ernsten Streben, alle Unklarheit, Zweifel, Widerspruch aus seinem Denken hinwegzuschaffen, und ethisch in der Maxime, nur das in seinem Denken gelten zu lassen, was man als Wahrheit durch jenes Streben erkannt hat, und darin sich keine Leichtfertigkeit, am wenigsten einen Betrug, wenn auch noch so leisen, weder gegen sich noch andere, zu gestatten.

Wer in der Wissenschaft, also auch in der Philosophie etwas andres sucht als Wahrheit, und zwar Wahrheit um der Wahrheit willen mit Aufopferung aller Interessen, Wünsche, Neigungen, Vorurteile, der mag ein guter Mensch sein; vielleicht ein erhabener Charakter, ein Mann aus einem Guß, aber die Wahrheit liebt er nicht, Philosophie treibt er nicht.

---

[1]) VI, S. 183.

Die Philosophie ist nicht von heute und gestern, ihr Begriff ist ein geschichtlich feststehender, niemand hat das Recht, ihn willkürlich umzuprägen. Will man ihren Begriff fassen, so muß man auf die zurückgehn, die diesen Begriff für alle Zeiten geprägt haben, auf Plato und Aristoteles. Ihnen ist die Philosophie ein Streben nach Wahrheit um der Wahrheit willen, die keinen andern Zweck hat, als das Wissen selbst, und dieses besteht ihnen in einer notwendigen Annahme von dem, dessen Gegenteil unmöglich ist. Ausdrücklich werden bloße Meinungen Wünsche, Willensentscheidungen als das Gegenteil von Philosophie, als Philodoxie bezeichnet. Gefühle, Wünsche, Herzensbedürfnisse mögen Probleme stellen, lösen können sie sie nicht. Am wenigsten, wie Jacobi selbst gegen Kant sagt, dadurch, daß man sie nämlich eine Weltanschauung, und wäre sie die wertvollste, postuliert. In der Wissenschaft und also in der Philosophie gilt Intellektualismus, nicht Voluntarismus. Kant hat, wohl zum Teil mit Rücksicht auf Jacobi, vor solchen gewarnt, die sich nicht nur vortragen lassen, was man weiß, sondern was man gern wissen möchte und wohl schon zu wissen meint; der Glaube dürfe nicht als Lückenbüßer zur Beseitigung theoretischer Schwierigkeiten verwendet werden. Er warnt auch vor »dem vornehmen Tone in der Philosophie« geringschätzig auf den Verstand herabzusehn.

Wenn man freilich meint, seine sittlichen Überzeugungen auf theoretische Ansichten von irgend einem Sein oder Geschehen bauen zu müssen, und deshalb glaubt, mit irgend einer theoretischen Ansicht müßten sie zu Grunde gehen: dann ist's allerdings dem Philosophen als Menschen nicht zu verdenken, wenn er mit Jacobi von vornherein »nicht gleichgültig ist in Absicht dessen, was zu seiner Erkenntnis kommen möchte«. Aber dann paßt auch auf einen solchen das bekannte Wort von den guten Menschen und schlechten Musikanten.

Eine solche Voreingenommenheit hinsichtlich des Resultats rächt sich unfehlbar am Werte der Untersuchung. Freilich meint Jacobi von den unbefangenen Forschern: »Ganz uninteressiert in Absicht des Objekts, muß nicht das Subjekt ihnen alles und wie die Unparteilichkeit an jener Seite vollkommen, so die Parteilichkeit an dieser unendlich werden?« [1]) Allein dieser Ausspruch hat nur den Wert eines Witzwortes. Der unbefangene Forscher hat an seinem eignen Subjekt gar kein Interesse, er vergißt es während seiner Untersuchung, oder wird es ihm Objekt der Untersuchung, nun so ist es ihm eben ein Objekt und er untersucht es mit voller Unparteilichkeit

[1]) Jacobis Werke. Bd. 4. S. XIV.

wie jedes andere. Wer das nicht kann und mag, der muß nicht mitsprechen wollen, wo es sich um Wahrheit handelt und nur um Wahrheit. Denn wenn jemand um jeden Preis ein bestimmtes Resultat aus seiner Untersuchung herausbekommen will, so muß er sich zur Maxime machen, gegen die logische Richtigkeit seines Denkens gleichgültig zu sein. Und wenn er allerdings auch nicht mit Bewußtsein dieser sittlich abscheulichen Maxime folgt, so folgt er ihr unbewußt. Sein Scharfblick gegen mögliche Täuschungen in seinem eignen Denken wird stumpf, sein Gesichtskreis verengert sich, er läßt vieles ununtersucht, was der Untersuchung bedarf, und was von Wichtigkeit für die Erkenntnis des Hauptobjekts seiner jedesmaligen Forschung ist; er verliert so die weite Umsicht und die Fähigkeit scharfer Prüfung; denn wie alle Furcht den Geist entleert, so auch die Furcht, daß seinem Lieblingsresultate irgend ein Schaden geschehen könnte.

Gehen wir nun nach diesen Vorbemerkungen zu einer ausführlicheren Darstellung und Beurteilung der Ansichten Jacobis über, so stellt sich uns zunächst das Ganze derselben als eine psychologische Theorie vor.

Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft.

Nach der zu seiner Zeit üblichen Weise geht er, wie auch Kant, von einer Dreiteilung des menschlichen Erkenntnisvermögens aus die er aber auf eine logisch höher liegende Zweiteilung zurückführt. Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft sind die drei Hauptpunkte, um deren Verhältnis und richtige Bestimmung bei ihm sich alles dreht. Diese drei aber fallen bei ihm unter die höhere Unterscheidung des Wahrnehmungs- und des Erkenntnisvermögens.[1]) Im Streite mit seinen Gegnern handelt es sich nun bei ihm hauptsächlich darum, ob die Vernunft zum Reflexions- oder zum Wahrnehmungsvermögen gehöre, ob sie also ein höherer Sinn oder ein höherer Verstand sei. Nach der gewöhnlichen Ansicht gibt es nur ein Wahrnehmungsvermögen: die Sinnlichkeit; die Vernunft ist dagegen, wie der Verstand, nur ein Vermögen der mittelbaren Erkenntnis durch Begriffe. Auch Jacobi hatte anfangs, wie er selbst erzählt,[2]) die Vernunft als ein über der Sinnlichkeit schwebendes bloßes Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse gefaßt, hatte aber daneben von Anfang an außer

[1]) a. a. O. Bd. 2. S. 11.
[2]) Bd. 2. S. 11.

der Sinnlichkeit eine Wahrnehmungsvermögen für das Übersinnliche angenommen. Dieses hatte er zuerst mit dem unbestimmten Namen der Glaubenskraft bezeichnet, und erst späterhin gab er es für das aus, was eigentlich die Vernunft im Menschen sei. »Das Tier vernimmt nur Sinnliches, der mit Vernunft begabte Mensch auch Übersinnliches, und er nennt dasjenige, womit er das Übersinnliche vernimmt, seine Vernunft, wie er das, womit er sieht, sein Auge nennt. Das Organ der Wahrnehmung des Übersinnlichen fehlt dem Tiere ..... der Mensch besitzt dieses Organ. Wäre das, was wir Vernunft nennen, nur ein Erzeugnis eines auf Sinneserfahrung allein sich stützenden Reflexionsvermögens, so wäre alle Rede von übersinnlichen Dingen nur ein Geschwätz.« [1])

Die Möglichkeit dieser Annahme, daß die Vernunft ein wirkliches Organ für die Wahrnehmung des Übersinnlichen sei, hängt bei Jacobi mit seiner ganzen realistischen Ansicht zusammen. Im Gegensatz gegen den Idealismus seinerzeit beharrt er nämlich bei der gewöhnlichen Ansicht, daß durch die Sinnlichkeit ein wirkliches Wahrnehmen der äußeren Dinge stattfinde. Er kennt freilich die Gründe des Idealismus für den Satz, daß wir in allem, was wir wahrnehmen, nicht die Qualitäten oder Beschaffenheiten äußerer Dinge, sondern nur unsern eignen Zustand wahrnehmen, und gibt auch zu, daß, wenn die Gründe für diesen Satz gehörig ausgeführt werden, der Idealismus »als mit der spekulativen Vernunft« allein verträglich dasteht. »Dennoch aber«, sagt er, »behaupten wir mit der vollkommensten Überzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind: daß unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen, die wir vor uns haben, und nicht umgekehrt, daß die Dinge, die wir vor uns zu haben nur wähnen, sich nach unsern Vorstellungen und Begriffen bilden. Ich frage: worauf stützt sich diese Überzeugung? In der Tat auf nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können.« »Wir haben für das Dasein an sich eines solchen Dinges außer uns gar keinen Beweis, als das Dasein dieses Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein solches Dasein wahrnehmen können.« [2])

Wenn also Jacobi Realist blieb, trotzdem, daß er die Wahrnehmung der Dinge, wie sie an sich sind, wunderbar und unbegreiflich nennt, und selbst behauptet, daß der Idealismus spekulativ un-

[1]) a. a. O. S. 9.
[2]) a. a. S. 166 ff.

widerleglich sei, so war es einer solchen philosophischen Gesinnung nur angemessen, ein ebenso unbegreifliches und wunderbares Organ für die Wahrnehmung des Übersinnlichen anzunehmen. Daher bekennt er auch unumwunden sein Unvermögen zu erklären, wie der Mensch im Gefühle ein Wissen von der Freiheit und Vorsehung haben könne.[1])

Diese beiden Anschauungsvermögen, Sinnlichkeit und Vernunft, sind »als eigentliche Erkenntnisquellen« voneinander völlig unabhängig; keine läßt sich von der andern ableiten. Aber ebenso unabhängig sind sie auch vom Verstande. »Der sinnlichen Anschauung gegenüber gilt keine Demonstration, da sie in Bezug auf Naturerkenntnis das unbedingt Geltende, das Absolute ist. Aus demselben Grunde gilt auch keine Demonstration wider die Vernunftanschauung, die uns der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen gibt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht.«[2])

Da also durch diese anschauende Vernunft dem Verstande das den Sinnen Unerreichbare in überschwänglichen Gefühlen allein und doch als ein wahrhaft Objektives zu erkennen gegeben wird, so nennt Jacobi diese Gefühle auch objektive: etwas außer ihnen selbst dem Bewußtsein unmittelbar darstellende Gefühle; und die durch diese Anschauung hervorgebrachte Gewißheit nennt er Glauben. »An Tugend, mithin an Freiheit, mithin an Geist und Gott kann nur geglaubt werden.«[3]) Konsequenterweise nennt er daher auch die durch sinnliche Anschauung hervorgebrachte Gewißheit einen Glauben. »Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind.«[4])

Fragen wir nun nach den Motiven, aus denen Jacobi auf diese Ansicht von der Vernunftanschauung geführt und bei derselben festgehalten wurde, trotzdem daß sie ihm allerlei eingestandene Unbegreiflichkeiten zumutete, so lagen sie einerseits in seiner oben bemerkten Absicht, seine religiösen Überzeugungen um jeden Preis festzuhalten und andrerseits in seiner Ansicht vom menschlichen Verstande, von welchem er meinte, daß er für sich allein seiner Natur nach notwendig zum Atheismus führe. In diesem Sinne beruft Jacobi sich auf Kant, der unwidersprechlich dargetan habe, daß

[1]) a. a. O. S. 105 ff.
[2]) a. a. O. S. 59.
[3]) S. 60. 63.
[4]) S. 211.

ein nur die Sinnenwelt und sich selbst, als Begriffe bildendes Vermögen, reflektierender Verstand, wenn er über das Gebiet der Sinnenwelt hinauszugreifen versuche, nur ins Leere nach seinem sich ins Unendliche nach allen Seiten hin ausdehnenden Schatten greifen könne. »Also ist alles Übersinnliche Erdichtung und sein Begriff an Inhalt leer, oder — es muß erkannt werden für die Wahrhaftigkeit des Übersinnlichen und dessen Erkenntnis im Menschen, aus einem höheren Vermögen, welchem sich das Wahre in und über der Erscheinung auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise kund tut.« [1])

Wir haben also näher nachzusehen, weshalb es dem menschlichen Verstande unmöglich sein soll, etwas Übersinnliches zu erkennen.

Jacobi beschreibt denselben einerseits als Reflexions- und Abstraktionsvermögen und andrerseits als das Denken nach dem Kausalgesetze. In beiden Hinsichten aber soll das Resultat des verständigen Denkens der Nihilismus sein.

Wenn, sagt er, der Verstand nicht mehr ist und sein will, als ein Reflexionsvermögen sinnlicher Anschauungen, ein Vermögen des Absonderns und Wiedervereinigens in Begriffen, Urteilen und Schlüssen, so kehrt sich alles um; denn die ihn selbst erzeugende Reflexion ist ihrem Wesen nach umkehrend. In der Reflexion oder dem Verstande erscheinen vor den einzelnen Wesen, als sie erzeugend, die Arten, vor den Arten die Gattungen; in der Reflexion geht überhaupt alles Besondere hervor aus dem Schoße eines schöpferischen Allgemeinen, so daß durchaus die Wirklichkeit, das Reale selbst, nur als hinzukommende Eigenschaft dem Dinge folgt, ein complementum possibilitatis (Ergänzung der Möglichkeit), ein inhaltloser Begriff, ein leeres Wort. Deshalb hat der der Sinnenwelt allein zugekehrte Verstand sich selbst als das Vermögen definiert, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen — durch Begriffe. Immer weitere Begriffe bildend gewinnt er zuletzt den unendlich weiten eines All-Einen, den Ungedanken eines durchaus unbestimmten, zugleich einfachen und zwiefachen — unendlichen Wesens: einerseits einer durchaus unbestimmten unendlichen Materie und andrerseits eines durchaus unbestimmten unendlichen, in seiner Unendlichkeit von sich nicht wissenden Denkers. [2]) — Darum verwandelt sich dem der Sinnenwelt allein zugekehrten, mit seinem Denken geradezu fortschreitenden

[1]) a. a. O. Bd. 2. S. 72.
[2]) Bd. 2. S. 65.

Verstande diese Welt notwendig zuletzt in ein Ein und Alles des Nichts.[1]) — Der Verstand sieht aber nicht, daß er zuletzt bei dem Nichts anlangt, weil er glaubt, bei dem Unbedingten, absolut Freien anzukommen. Denn in der Abstraktion läßt man die besonderen, ein Sinnesobjekt bedingenden Verhältnisse und Merkmale fallen, man hält bloß das Allgemeine fest, welches dann im Verhältnis zu dem Besonderen unbeschränkter erscheint, nicht mehr an die einzelnen Bedingungen des Besonderen gebunden ist, und wähnt nun, durch eine Abstraktion von allen Schranken müsse sich der Begriff des Unbedingten dem Verstande ergeben. Dieses Abstraktum ist aber in der Tat nicht der Freiheitsbegriff als des eigentlich Unbedingten, sondern nur die nichtige Vorspiegelung eines Ganzen ohne Inhalt und darum ohne alle Schranken. Seinem Inhalte nach ist dieser höchste Begriff, zu welchem der Verstand durch Abstraktion fortschreiten kann, der Begriff der reinen Negation, des reinen Nichts.« [2])

Ebendeshalb ist nun Jacobi selbst der Meinung, daß die Wissenschaft, d. h. das verständige Denken, ein aus einem Prinzipe abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System sei. »Alles muß erfunden werden als nur Eines und aus diesem Einen alles begriffen, alles verstanden werden. Es ist ihm deshalb auch das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei.« [3])

Zu demselben Resultate gelangt der Verstand andrerseits durch den ihm eigentümlichen Grundsatz der Kausalität. Er geht nämlich von dem Gesetze der Kausalität (dem Weltgesetze, daß so wie jede Wirkung notwendig eine Ursache habe, so auch jede Ursache notwendig eine Wirkung sein müsse) als einem allerhöchsten Gesetze und obersten Prinzipe aus.[4]) Das Gesetz der Kausalität aber löst sich in dem Satze auf: Nichts unbedingt: es gibt kein Allerhöchstes, Oberstes und Erstes; es gibt kein Anhebendes, absolut Beginnendes. Damit aber beginnt die Philosophie des absoluten Nichts; »denn wenn nichts wahrhaft unbedingt ist, so ist überall Nichts.« [5])

Nur ein anderer Ausdruck für dieses Wesen des Verstandes ist der von Jacobi oft und nachdrücklich hervorgehobene Satz, daß wir eine Sache nur insofern begreifen, als wir sie konstruieren, in Gedanken vor uns entstehen, werden lassen können.[6]) Um also in das

[1]) S. 71.
[2]) S. 78.
[3]) Bd. 3. S. 384.
[4]) Bd. 3. S. 407.
[5]) a. a. O. S. 413. 414.
[6]) a. a. O. S. 20.

Reich der Wesen einzudringen, muß der menschliche Geist Weltschöpfer und sein eigener Schöpfer werden. Zu diesem Behuf muß er aber die Welt und sich selbst in Gedanken vernichten, d. h. es als objektiv für sich bestehend aufheben, um es durchaus subjektiv sein eigenes Geschöpf werden zu lassen. Er muß sich also dem Wesen nach selbst vernichten, um allein im Begriffe zu entstehen: in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehens und Eingehens, ursprünglich — aus nichts, zu nichts, für nichts, in nichts.

Auf diese Weise muß also der menschliche Verstand seiner Natur nach notwendig in den Nihilismus geraten. Denn er kann die Dinge nur dann begreifen, wenn er sie aus nichts entstehen läßt, oder er muß das Nichts voraussetzen, um sie zu begreifen.

Hieraus erklärt sich auch, weshalb Jacobi Fichten für den Messias der spekulativen Vernunft (d. h. des Verstandes) ausgeben konnte. [1]) Denn indem dieser von einem sich selbst und die Welt setzenden Ich ausging und dieses Ich also als eine sich selbst hervorbringende unendliche Tätigkeit faßte, schien er am vollkommensten der Jacobischen Ansicht vom menschlichen Verstande und menschlicher Wissenschaft zu entsprechen.

Ist dies also die Natur des Verstandes — und mithin auch der Wissenschaft oder der Philosophie als seines Werks und seiner Darstellung —, daß je verständiger er ist, er um so sicherer bei dem Nichts ankommt, so mußte es natürlich sein, daß Jacobi bei seinem »schrecklichen Abscheu vor dem Nichts« eine »Philosophie des Nichtwissens dem philosophischen Wissen des Nichts« [2]) vorzog, oder es lieber aufgab, eine Wissenschaft vom Werden der Welt aus dem absolut Unbestimmten nach Art Spinozas, Fichtes und Schellings zu besitzen, als den natürlichen Realismus und den Glauben an einen intelligenten Schöpfer der Welt in die Schanze zu schlagen. Konnte er auch diese realistische Ansicht von Gott und der Welt nicht zu einer begreiflichen Wissenschaft erheben, so schien sie allein doch den Frieden des Herzens und das sittliche Interesse zu wahren.

Man könnte noch fragen, warum er denn nicht den Kantischen Kritizismus angenommen habe, da dieser auch die Ansprüche des Verstandes auf eine Wissenschaft von den göttlichen Dingen zurückwies, um für einen moralischen Gottesglauben Platz zu gewinnen? Das bloße Wort Vernunft konnte ihn doch nicht mit Kant entzweien!

Allein Jacobi fühlte sich durch tiefere Differenzen von der

[1]) Bd. 3. S. 9.
[2]) a. a. O. S. 48. 49.

Kantischen Philosophie zurückgestoßen. Zwar darin begegnete er sich mit Kant, daß dieser den Selbstbetrug des unächten Rationalismus aufgedeckt hatte, nach welchem der Verstand meint, aus Begriffen Begriffe von Begriffen zeugend und so allmählich aufsteigend zu Ideen die Sinnenwelt überfliegen und eine von der Anschauung unabhängige höhere Wissenschaft des Übersinnlichen erreichen zu können.[1]) Aber er konnte sich mit Kant nicht zu derselben Lehre vereinigen, weil ihre ersten Voraussetzungen unversöhnlich waren. Jacobi stützte seine Lehre auf die Voraussetzung, daß Wahrnehmung im strengsten Wortverstande — sei, und daß ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obwohl ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden müsse. Kant dagegen stützte sich auf den gerade entgegengesetzten Satz, daß Wahrnehmung im eigentlichen Verstande nicht sei, daß der Mensch durch seine Sinne nur Vorstellungen erhalte, die sich auf Gegenstände, welche von diesen Vorstellungen unabhängig vorhanden sind. wohl beziehen mögen, durchaus aber nichts von dem enthalten, was den von den Vorstellungen unabhängig vorhandenen Gegenständen selbst zukommt.

Jacobi sah nun auch die Folge von dem Kantischen Idealismus, daß er nämlich notwendig zu einem System absoluter Subjektivität führe.[2]) Denn da die Formen, in welche die menschliche Sinnlichkeit und der menschliche Verstand die Materie der Empfindung faßt, zwar für den Menschen notwendig sind, aber doch nur aus einer subjektiven Einrichtung des menschlichen Gemüts fließen, so können diese Formen: Raum, Zeit, Kausalität usw. bei andern Intelligenzen anders sein. Alle Erkenntnisse also, welche Sinnlichkeit und Verstand liefern, haben keinen objektiven Erkenntniswert, sondern nur den einer allgemeinen menschlichen Subjektivität.

Er hatte ferner sofort in der Kantischen Lehre den Widerspruch entdeckt, daß sie die Dinge an sich als die Ursachen der Materie der Empfindung stehen läßt, oder »den transcendentalen Gegenstand als intelligible Ursache der Erscheinungen« annimmt, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiere,[3]) obgleich doch die Verstandeskategorie der Ursache sich nach Kant selbst nur auf Erscheinungen, nicht aber auf die Dinge an sich beziehen kann. Jacobi sah daher richtig, daß, wenn das Kantische System sich von diesem Widerspruche reinigen wollte, es in einen

[1]) Bd. 2. S. 32 ff.
[2]) Bd. 2. S. 36.
[3]) Bd. 2. S. 303.

vollständigen Idealismus sich verwandeln müsse. »Der transcendentale Idealist muß also den Mut haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht fürchten, weil er sich unmöglich in seinem Systeme behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben will.[1])

Endlich glaubte er auch einzusehen, daß die Begründung eines moralischen Glaubens an Gott, wie sie von Kant verursacht war, nicht mit den theoretischen Grundsätzen der Kritik der reinen Vernunft verträglich sei. Denn führen diese auf einen absoluten Subjektivismus, so ist auch die Idee von Gott nur »ein durchaus subjektives Erzeugnis des menschlichen Geistes«; »ein reines Gedicht, das er seiner Natur nach notwendig dichtet«. Hatte also der Verstand oder die theoretische Vernunft nachgewiesen, daß alles überhaupt sich vor dem bloßen Erkenntnisvermögen in gehaltloses Einbilden von Einbildungen auflöste, so konnte die praktische Vernunft, »was die theoretische für die Wissenschaft und Erkenntnis zerstört hatte, nicht außerhalb des Gebiets der Wissenschaft und Erkenntnis für den Glauben wieder aufrichten. Die Lehre von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit mußte geradezu aufgegeben werden.« [2]) »Gibt es eine objektive Regeneration unserer praktischen Ideen durch ein lückenbüßendes Postulat? Die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit haben ja nicht einmal Anspruch auf den Rang einer bloßen Hypothese! Und dennoch fordert das Kantische System einen Vernunftglauben an sie, dennoch soll der Mensch handeln, als gäbe es eine Zukunft, einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Mensch es können, sobald er nur im geringsten zur philosophischen Selbsterkenntnis gelangt ist und alle diese Voraussetzungen als subjektive Fiktionen betrachten lernt, denen jede Objektivität mangelt? Nur Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuschung; so gewiß sie vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken lernen. Die Größe des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objektive Wirklichkeit zu verleihen, sobald die Subjektivität derselben außer allem Zweifel gesetzt ist. Welches schaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eigenen Gesetze Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zur mehr als idealen Wahrheit zu erheben, wenn sie auch noch so dringend diese Wirklichkeit postuliert? Der Mensch steht nach Kant in einem ewigen

[1]) Bd. 2. S. 310.
[2]) Bd. 3. S. 369 ff.

Widerspruch zwischen seinen praktischen Postulaten und seinem Vernunftgebrauch; er kann nicht gelangen zum Erkennen jener großen Aufgabe alles Philosophierens, einer Religion und Freiheit, nicht zum Glauben derselben, sondern besitzt an ihnen ein bloß problematisches, für etwaigen Gebrauch nützliches Ideenmagazin.« Nicht einmal vom Standpunkt der allem Eudämonismus abgewandten Moral Kants haben die Postulate ein praktisches Recht, denn, bemerkt Jacobi, sie beruhen darauf, daß die vorn abgewiesene Sinnlichkeit und Glückseligkeit nachträglich doch noch zu ihrem Rechte kommen soll. Daher lautet das Endurteil Jacobis über Kant: »der Kritizismus untergräbt zuerst der Wissenschaft zu Liebe theoretisch die Metaphysik (deren Gegenstände nach Kant und Jacobi eben Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind), dann weil nun alles einsinken will in den weitgeöffneten, bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjektivität — wieder der Metaphysik zu Liebe praktisch die Wissenschaft.[1]) So sehr daher auch Jacobi dem Geiste der Glaubenslehre, welche Kant an die Stelle der von ihm zerstörten Metaphysik treten läßt, Anerkennung angedeihen ließ und sie für eine ebenso wahre als erhabene erklärte, so konnte er doch nicht zugestehen, daß Kant sie auf einen Beweis, wenn auch nur einen moralischen, stützen dürfe; denn dadurch könne er nur einen unzulässigen Vergleich des Verstandes mit der Vernunft schließen.[2])

Überhaupt aber schien es Jacobi vernünftigerweise unmöglich zu sein, nach einem Beweise von dem Dasein Gottes fragen zu wollen. Und dies ist der letzte Grund, welcher ihn in seiner Ansicht befestigte. Er meint nämlich, jeder Versuch, die obersten Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen, d. h. sie ableiten, oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer sei, zurückführen zu wollen, sei an sich ungereimt. »Allemal und notwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich; aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab; es trägt seine Realität von ihm zum Lehn.« Also: »wenn das Dasein eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, dartun, ableiten, oder aus seinem Prinzip evolvieren lassen.«[3])

Ganz ähnlich hat schon Clemens von Alexandrien bemerkt: Eine

[1]) Bd. 2. S. 44.
[2]) Bd. 3. S. 370.
[3]) a. a. O. S. 357 ff.

demonstrative Wissenschaft von Gott ist unmöglich, denn bei ihm müßte man Prinzipien zu Grunde legen, die früher da waren als Gott. Nichts ist aber früher als das Unerzeugte.[1]) Hiernach soll es eine Ungereimtheit sein, das Dasein Gottes beweisen zu wollen, weil dadurch Gott der Höchste erniedrigt, nämlich untergeordnet werde unter die Beweisgründe, aus denen sein Dasein fließen solle, das Wissen von Gott über Gott selbst gestellt werde u. dergl. Dagegen macht Drobisch geltend: Fürs erste — und dies hat schon Schelling geltend gemacht — läßt sich gar nicht sagen, daß der Lehrsatz (Folgerung) geringer sei als der Grundsatz (Voraussetzung, Prämisse), sondern er ist vielmehr an Gehalt des Wissens reicher, wichtiger, jener ärmer, dürftiger. Der Lehrsatz steckt ja in den allerwenigsten Fällen analytisch in dem Grundsatz, sondern zu diesem als dem Obersatz, muß noch mindestens ein Untersatz kommen, der unter ihn subsumiert wird, aber ganz der Voraussetzung des Lehrsatzes angehört; auch entstehen nur die unbedeutendsten Lehrsätze durch Anwendung eines einzigen Grundsatzes, sie hängen meistens von mehreren zugleich ab, oder anders ausgedrückt, es konzentrieren sich in ihnen die Folgen aus mehreren Grundsätzen. Der Lehrsatz ist das wissenschaftlich Vollkommenere, wenngleich Zusammengesetztere und logisch Untergeordnete. Dies stellt sich auch noch von der Seite heraus, daß der kompliziertere Satz die einfacheren immer analytisch in sich enthält, z. B. die Formeln für schiefwinkelige Dreiecke diejenigen für rechtwinkelige, die Lehrsätze von der Ellipse die vom Kreise involvieren u. dergl. m. In Wahrheit sind im Beweise die Grundsätze nicht das Herrschende, sondern das Dienende, wie sich denn dieses von jedem Obersatze eines Schlusses sagen läßt; sie werden angewandt, gebraucht zu besondern Zwecken, sie setzen sich ihren Zweck nicht selbst. Sodann macht der Beweis nicht die Begriffe, die in seinem Lehrsatz vorkommen, nicht einmal die Verbindung derselben macht er, das Wort machen im eigentlichen Sinne genommen, sondern er bringt sie nur zur Anerkennung, durch Vermittlung d. h. durch Einschaltung unmittelbar gegebener, daher anzuerkennender Verbindungen. Daher soll in einem Beweise für das Dasein Gottes weder der Begriff Gott gemacht, noch Gott aus einer bloßen Vorstellung zu einem wahrhaft Seienden gemacht, also gewissermaßen erst geschaffen werden, was allerdings das Wissen von Gott zu seinem Schöpfer machen würde, sondern ein solcher Beweis kann nichts anderes leisten und leisten wollen, als da Gott uns nicht unmittelbar wie Personen und Dinge als Gegenstand der Er-

[1]) O. Flügel, spekulative Theologie der Gegenwart. S. 16.

fahrung gegeben und somit sein Dasein durch Empfindung und Anschauung verbürgt ist, die Notwendigkeit der Verknüpfung im Denken zwischen den Begriffen Gott und Dasein durch Nachweisung der verborgenen Mittelglieder zum wissenschaftlichen Bewußtsein bringen. Da übrigens Erkenntnis- und Erklärungsgründe als wesentlich verschieden festzuhalten sind, so wird durch den Gedanken einer Begründung unserer Überzeugung vom Dasein Gottes durch logische Beweisführung die Idee der Würde und Erhabenheit Gottes auch nicht im Entferntesten verletzt. Gegen den Gedanken, gegen die Idee einer solchen Beweisführung hätten wir also nichts einzuwenden. Eine ganz andere Frage wird die sein, ob er sich überhaupt als ausführbar darstellt, ob die Beweise wirklich logisch bündig sind.[1]) Aber Jacobi glaubt gezeigt zu haben, daß der letzte Gedanke eines solchen Beweises von vornherein ungereimt sei, daß man also der Prüfung solcher Beweise gänzlich überhoben sei.

Kann also das Dasein Gottes nicht bewiesen werden, und steht seine Annahme dennoch im Gemüte fest, so muß es zu den »ursprünglichen, einfachen, unmittelbar gewissen, durchaus positiven Wahrheiten« gehören, die sich »ohne aus anderer Erkenntnis hergenommene Beweise, ohne Zeugnisse irgend einer Art, im Gemüte als höchste geltend machen«.[2])

Nachdem wir nun gesehen haben, wie Jacobi seine Vernunftanschauung, oder eine ähnliche intellektuelle Anschauung,[3]) wie sie auch Fichte und Schelling behaupteten, begründet und verteidigt hat, sehen wir uns bei ihm nach einer genauen Angabe dessen, was seine Vernunft anschaut, um. Allein so oft und mit so starken und begeisterten Worten er auch davon redet, so hat er sich doch nirgends darauf eingelassen, uns ein deutliches und bestimmtes Bild von dem Inhalte dieser Vernunftanschauung zu geben.

Die nüchternsten und verständlichsten Äußerungen darüber möchten indessen folgende sein:

Die positive Wahrheit entdeckt sich uns in und mit dem Gefühle eines über alle sinnliche, wandelbare, zufällige Interessen sich erhebenden Triebes, welcher sich als den Grundtrieb der menschlichen Natur ankündigt.

Was dieser Trieb als Gegenstand des Erkenntnisses oder des

[1]) Drobisch, Religionsphilosophie. S. 85. Dieselbe Verwechselung von Erkenntnis- und Realgrund spricht sich bei Siebeck (Religionsphilos. S. 195) aus: »An ein Unbedingtes kann man nur glauben, es beweisen hieße es zu einem Bedingten machen.«

[2]) Bd. 3. S. 316.

[3]) Bd. 3. S. 404.

Wollens anstrebt, sind überhaupt: göttliche Dinge; seine ersten wahrnehmbaren Wirkungen — tugendhafte Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen, Handlungen. Darum heißt jenes Gefühl auch bald sittliches — bald Wahrheitsgefühl. In ihm offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne.

Der Mensch erhebt sich über das Tierische durch Weisheit, Güte, Willenskraft; aus diesen Grundtugenden gehen die andern insgesamt hervor. — Diese Eigenschaften sind um ihrer selbst willen, nicht als Mittel zu andern Zwecken, wünschenswert; sie gehen aus keinem Bedürfnisse hervor, sind unabhängig von dem Begriffe der Pflicht und von der Begierde nach Glückseligkeit. Denn auch der Begriff der Pflicht ist kein erster, da ihm das Gefühl des unbedingt Achtungswerten zu Grunde liegt.[1])

Will ich vor allem, d. h. unbedingt, Tugend, so bin ich mir mit diesem Willen auch eines höheren Triebes als seiner Quelle, durch diesen Trieb eines höheren Gegenstandes bewußt. Ich fühle diesen Trieb als meine wesentliche, wahrhafte und höchste Kraft und schreibe in diesem Gefühle mir notwendig das Vermögen zu, alle meine Begierden den Forderungen der Tugend gemäß zu bestimmen: die moralische Freiheit. Warum aber diese Freiheit, obgleich sie an sich allmächtig ist, dennoch nicht jeden Widerstand überwindet, ist ein undurchdringliches Geheimnis.[2])

Nur dieses höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm, der Geist in ihm allein von Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt. Notwendig, wie wir uns im innersten Bewußtsein selbst finden und fühlen, so bedingen wir unsern Ursprung, — erkennen uns als ausgegangen aus dem Geiste, oder rühmen uns ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht angezündet von der Finsternis.[3]) Also wie der Mensch sich selbst erkennt als ein freies, das heißt, als ein durch Vernunft über die Natur erhabenes Wesen, — so erkennt er auch, daß über der Natur und über ihm selbst sein muß ein allerhöchstes Wesen: Gott! Und wie er sich nicht erkennt als ein freies — Wesen, so erkennt er auch Gott nicht, sondern erblickt überall bloß Natur.[4])

Aus der Natur aber kann man Gott nicht erkennen. Denn die

[1]) Bd. 3. S. 317 ff.
[2]) S. 323.
[3]) S. 325.
[4]) S. 401.

Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbart, ausschließend mit gleicher Notwendigkeit beides: Vorsehung und Ungefähr.[1]) Denn was die Ordnung, Weisheit und Zweckmäßigkeit in der Natur anbetrifft, so ist der Mensch in sich reicher, als Himmel und Erde, und hat, was sie nicht geben können. Die Weisheit und Ordnung, die er in der sichtbaren Natur findet, legt er mehr in sie hinein, als er sie aus ihr herausnimmt.[2]) Nur der Mensch offenbart Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt, und kraft dieses Geistes, sich als eine von ihr unabhängige, ihr unüberwindliche Macht entgegenstellt, sie bekämpft, beherrscht. Wie der Mensch an diese ihm inwohnende Macht lebendig glaubt, so glaubt er an Gott, er fühlt, er erfährt ihn. Wie er an diese Macht in ihm nicht glaubt, so glaubt er auch nicht an Gott; er sieht und er erfährt überall bloß Natur, Notwendigkeit, Schicksal. Wenn die Natur allein ist, dann ist sie die Allmächtige und ein heiliger Wille ist überall nicht. Dann sind Tibere, Nerone, Ezzeline und Borgia möglich, aber kein Sokrates, kein Christus.[3])

Dieser Gott nun, welchen die Vernunft im Menschen offenbart, ist der eine, der nur einer ist — in keinem Sinne einer nur unter andern; kein einzelnes durch Vor- und Mitdasein bedingtes Wesen, sondern das ausschließlich in sich selbst genugsam unbedingt selbständige — das allein vollkommen, allein ganz wahrhafte Wesen.[4]) Aber eben als solches ist es notwendig ein selbstbewußtes, persönliches Wesen. Denn »ein Sein ohne Selbstsein ist durchaus und allgemein unmöglich. Ein Selbstsein aber ohne Bewußtsein, und wieder ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein, ohne Substantialität, und wenigstens angelegte Persönlichkeit, vollkommen ebenso unmöglich, Also Gott ist nicht — wenn er nicht Geist ist, und er ist kein Geist, wenn ihm die Grundeigenschaft des Geistes, das Selbstbewußtsein mangelt. — Die gesunde, noch unverkünstelte Vernunft hat an der Wahrheit dieser Sätze nie gezweifelt.«[5])

Eine begreifliche Wissenschaft aber von diesen göttlichen Dingen, in welcher namentlich die Schöpfung der Welt erklärt werde, ist unmöglich. Denn welches von beiden man wähle: das Unbedingte oder Absolute, welches die Vernunft voraussetzt, sei nur

[1]) Bd. 3. S. 425.
[2]) S. 269.
[3]) S. 425.
[4]) S. 236.
[5]) Bd. 3. S. 240.

das Substrat des Bedingten, das Eine des Alls, oder mit dem Theisten: dieses Unbedingte sei eine selbstbewußte, freie, dem vernünftigen Wesen analoge Ursache — so bleibt es gleich unmöglich, bei der einen, wie bei der andern Wahl, das Dasein des Weltalls aus einem solchen Ersten als einem Ursprunge zu erklären. Wegen dieses Gleichgewichts, worin sich Theismus und Naturalismus vor der Wissenschaft erhalten, muß diese von Rechts wegen sich in Absicht beider für vollkommen neutral erklären.[1])

Der Verstand führt zum Atheismus.

Wir haben uns nun noch mit dieser in ihren Hauptzügen dargestellten Lehre Jacobis auseinander zu setzen. Die könnten wir allerdings kurz abmachen und sagen, daß ihr Geist im ganzen zu billigen, ihr Buchstabe aber zu verwerfen sei. Allein es liegt uns daran, etwas ausführlicher nachzuweisen, weshalb die Lehre Jacobis als solche unhaltbar ist, weil sie zum Schaden gründlicher Wissenschaft einen weitverbreiteten Einfluß gewonnen und es in vielen Kreisen fast ganz hat vergessen lassen, daß es nicht genug ist, von sichtigen Ahnungen, Gefühlen, Anschauungen u. dergl. beseelt zu rein, sondern daß die Wahrheit sich auch als solche darstellen und erweisen muß.

Jacobi nennt seine Lehre selbst eine Lehre des Nichtwissens, und hat recht darin, aber in einem andern Sinne als er meint. Es ist eine seiner größten Täuschungen, daß er glaubt, überall, wo er bei seiner Ansicht an die Grenzen des Wissens stoße, sei auch die wirkliche Grenze desselben. Ein großer Teil dessen, was er zur unvermeidlichen menschlichen Unwissenheit rechnet, ist nur Unwissenheit J. H. Jacobis. An derselben aber ist nicht seine Trägheit zum Forschen und Lernen, sondern vorzüglich seine mangelhafte und verkehrte Psychologie schuld, welche er mit seinem Zeitalter teilte, und die er vergebens durch seine anschauende Vernunft zu verbessern und zu bereichern suchte.

Sinnlichkeit und Verstand in den Tieren, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft im Menschen dachte er sich als ursprüngliche Kräfte oder Handlungsweisen des Geistes, jede dieser Kräfte nach einer ihr eigentümlichen Natur sich äußernd und selbständig gegen die andern, wenn auch im Verkehr mit ihnen. Die durch Herbarts ewig denkwürdigen Untersuchungen gewonnenen psychologischen Aufschlüsse

[1]) S. 410.

darf man von Jacobi und seiner Zeit nicht erwarten; es ist schon genug, daß sich bei ihm die Ahnung zeigt, daß diese Vermögen in ihrer Tätigkeit unbegreiflich sind; sie also bei ihm anfingen sich in Fragepunkte zu verwandeln, wenn es bei ihm auch nicht zum Anfange psychologischer Forschung gekommen ist. Unbegreiflich, wunderbar war es ihm mit Recht, daß die Sinnlichkeit ein wirkliches Wahrnehmungsvermögen sei, welche uns die Dinge zeige, wie sie an sich sind, ein eben solches Rätsel war ihm seine anschauende Vernunft, der sich im Gefühl übersinnlich Seiendes offenbaren sollte.

Am unbegreiflichsten aber hätte ihm sein Verstand werden müssen, der, obgleich er das Vermögen der Begriffe ist, doch so unbegreiflich dumm ist, nicht zu begreifen, daß er aus dem Nichts die Welt nicht begreifen kann. Fragt man aber, wie es wohl gekommen sein möge, daß Jacobi sich bei diesen zum Teil eingestandenen Unbegreiflichkeiten beruhigt habe, so wird schwerlich eine andere Antwort genügen, als die: weil seine Absicht beim Philosophieren nicht die echte allgemeine war, die vorhandenen Begriffe in genauer logischer Analyse hinsichtlich ihrer Denkbarkeit zu untersuchen, sondern er die bestimmte Absicht hatte, das Dasein eines persönlichen Gottes zu verteidigen, so richtete sich seine Aufmerksamkeit nicht auf die innere Wahrheit seiner Begriffe, sondern nur auf ihre Brauchbarkeit zu diesem bestimmten Zwecke und so zeigte sich ihm ihr innerer Widerspruch nur als eine unbestimmte Unbegreiflichkeit.

Im besondern scheint er aus diesem Grunde an seinem unkritischen Realismus mit großer Zähigkeit festgehalten zu haben, obgleich er die Unmöglichkeit wenigstens fühlte, denselben wissenschaftlich zu rechtfertigen. Der Idealismus drohte ihm seinen Glauben zu nehmen, deshalb mußte der Realismus selbst um den Preis der Unbegreiflichkeit behauptet werden. Wäre Jacobi unbefangen gewesen, so würde der von Kant gleich im Anfange seiner Vernunftkritik hervorgehobene Unterschied zwischen Materie und Form der Empfindung seiner Aufmerksamkeit schwerlich entgangen sein. Dann aber hätte ihm die Überlegung nahe gelegen, ob man mit dem natürlichen, unkritischen Realismus behaupten dürfe, beides sowohl Materie als Form der Empfindung offenbarten uns die objektive Beschaffenheit der Dinge, oder ob Kant recht habe zu behaupten, beides seien nur subjektive Zustände, die von den Dingen an sich gar nichts kund täten, oder ob es endlich nicht möglich sei, anzunehmen, daß zwar die Materie der Empfindung nur ein subjektiver Zustand sei, der von dem eigentlichen Was der Dinge uns gar nichts lehre, daß aber die zeitlich und räumlich individuelle Gruppierung diese Materie der

Empfindung gar wohl eine objektive Bedeutung haben könne, oder daß uns die Dinge als zeitlich und räumlich geordnet erscheinen, weil sie unabhängig von unserm Vorstellen wirklich zeitlich und räumlich geordnet sind. Hätte er diese letztere Ansicht gekannt und nur einigermaßen zu begründen vermocht, so würde er dadurch dem Idealismus gegenüber eine viel festere Position eingenommen haben. Denn dann hätte er dem Idealismus, soweit er unläugbar recht hat, sein Recht geben können, während er mit seiner Behauptung eines unbegreiflichen Realismus, dem die Dinge, wie sie an sich sind, durch die Sinne offenbar werden, nur verdiente, daß die Idealisten mit einem mitleidigen Achselzucken an ihm vorübergingen. Und wenn er das Recht hatte, die wirkliche sinnliche Wahrnehmung der Dinge, wie sie an sich sind, trotz der eingestandenen Unbegreiflichkeit festzuhalten, warum sollten denn seine Gegner nicht das Recht haben, ihrerseits die Welt aus dem All-Einen abzuleiten trotz der Unbegreiflichkeit? Was dem einen recht ist, ist dem andern billig. So offenbart sich hier schon die Schwäche seiner ganzen Position gegen den Idealismus.

Am auffallendsten ist aber, daß Jacobi von seinem Realismus in Absicht auf die Bewahrheitung göttlicher Dinge, außer der durch die realistische Ansicht überhaupt dargebotenen Möglichkeit, eine wirklich reale Gottheit anzunehmen, gar keinen Gebrauch gemacht hat. Ein ungesuchter Vorzug des wissenschaftlichen Realismus ist der, daß er im stande ist nachzuweisen, wie aus den einfachen Wesen, welche das Reale der Welt bilden, die unleugbar gegebene Zweckmäßigkeit in der vorhandenen Welt nicht zu erklären ist; daß also angenommen werden muß, entweder der bare Zufall oder eine schöpferische Intelligenz sei die Ursache derselben. Diese günstige Position aber, welche der wahre Realismus dem religiösen Glauben unabsichtlich darbietet, ist von Jacobi gänzlich unbenützt gelassen. Die teleologische Weltansicht steht bei ihm gänzlich im Hintergrunde, wird kaum erwähnt; denn: »die Natur verbirgt Gott!« Die Weisheit und Ordnung wird vom menschlichen Geiste aus eignem Reichtume mehr in die Natur hineingelegt, als aus ihr herausgenommen![1])

[1]) Diese Worte von dem Hineinschauen der Zwecke in die Natur haben eine kleine Geschichte. L. Büchner setzt sie als Kants Worte zum Motto über ein Kapitel in »Stoff und Kraft«. Krönig (das Dasein Gottes und das Glück der Menschen 1874. S. 53—69 und 413) hat sie bei Kant nicht finden können und entdeckt sie endlich bei Schopenhauer (Über den Willen in der Natur S. 57). »Dies ist der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäßigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird, der demnach ein Wunder anstaunt, das er selbst geschaffen hat.« Jacobi aber hat sie nicht von Schopenhauer aufgenommen, sondern von Mathias Claudius, vergl. Jacobi III. S. 269.

So behauptet Jacobi, als ob er ein Idealist vom reinsten Kantischen und Fichteschen Wasser wäre! Aber wahrscheinlich hat er auf die teleologische Weltansicht deshalb kein Gewicht gelegt, weil er vermittels seiner anschauenden Vernunft eine sicherere und leichtere Kunde von den göttlichen Dingen zu haben glaubte! Mit welchem Rechte, werden wir später sehen, wenn wir seine anschauende Vernunft näher betrachten werden.

»Selbst die Herrlichkeit und Majestät des Himmels, die den noch kindlichen Menschen anbetend auf die Knie wirft, überwältigt nicht mehr das Gemüt des Kenners der Mechanik, welche diese Körper bewegt, in ihren Bewegungen erhält, ja sie selbst auch bildete. Nicht vor dem Gegenstande erstaunt er mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstande, der in einem Kopernikus, Gassendi, Kepler, Newton und Laplace über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte. Aber auch diese Bewunderung, die alleinige des menschlichen Erkenntnisvermögens würde verschwinden, wenn es einem künftigen Hartley, Darwin, Condillac oder Bonnet wirklich gelänge, uns eine Mechanik des menschlichen Geistes vor Augen zu legen, die ebenso allumfassend, begreiflich, einleuchtend wäre, als die Newtonsche des Himmels. Wir würden dann weder Kunst noch hohe Wissenschaft noch irgend eine Tugend mehr wahrhaft und besonnen ehren, sie erhaben finden, mit Anbetung sie betrachten können. Ästhetisch zu rühren und selbst ein bis zum Entzücken gehendes Wohlgefallen im Gemüte zu erregen, würden zwar auch dann noch die Taten und Werke der Heroen des menschlichen Geschlechts — das Leben eines Sokrates und Epaminondas, die Wissenschaft eines Plato und Leibniz, die dichterischen und plastischen Darstellungen eines Homer, Sophokles und Phidias — vermögen, ebenso wie auch die ausgelerntesten Schüler eines Newton und Laplace der sinnliche Anblick des Sternenhimmels noch zu rühren und sein Gemüt erfreulich zu bewegen im stande ist; nur dürfte alsdann nach dem Grunde einer solchen Rührung nicht gefragt werden, denn die Besinnung antwortete unfehlbar: du wirst kindisch nur betört; behalte einmal, daß Bewunderung überall nur der Unwissenheit Tochter ist.« [1])

Hierzu bemerkt Herbart: Über diese Stelle ließe sich eine weitläufige Abhandlung schreiben; hier müssen wenig Worte genügen. Die Fortsetzung des Laufes der Planeten um die Sonne, nachdem

[1]) II. S. 52.

die Massen derselben einmal verteilt sind, folgt allerdings ganz natürlich aus dem Gesetz der Anziehung; aber es ist eine starke Verwechselung, in das Gebiet dieses Wissens auch die Hypothese über die Bildung der Weltkörper einzumengen. Der Astronom Schubert sagt: die von mir geführten Rechnungen beweisen aufs deutlichste, daß bei einer andern Verteilung der Planetenmassen eine gänzliche Umwandlung, bei einem andern Verhältnis der Bahnen vielleicht eine endliche Zerstörung des Sonnensystems erfolgen würde, daß aber durch die wirkliche Verteilung für ewige Dauer desselben gesorgt ist. Wer ist fähig, diese erhabenen Wahrheiten zu begreifen, ohne voll Dank und Bewunderung die unendliche Weisheit anzubeten, die die vollkommenste Maschine zu ewiger Dauer bestimmte, in ihre erste Einrichtung den Keim der Unsterblichkeit legte und den Weltkörpern unübersteigliche Grenzen vorzeichnete, in denen ihr großer Sphärentanz ohne Verwirrung und Unterbrechung ewig fortdauern kann.[1])

Hier, so fährt Herbart fort, haben wir die Bewunderung, welche Jacobi verloren glaubte, und die Astronomie scheint demnach unschuldig zu sein an dem Unterschiede, der zwischen dem Gemüte eines Laland (eines Atheisten) und eines Schubert stattfindet .... An dem Mangel der Bewunderung ist hier lediglich die Torheit der Menschen schuld, die entweder alles anstaunen, oder alles mit gleichgültigen Augen betrachten.

Allein Jacobi bahnt sich in der angeführten Stelle durch die Erwähnung der Himmelsmechanik nur den Weg dahin, um den Versuch einer Mechanik des Geistes als ein schädliches Unternehmen darzustellen. Seine Ängstlichkeit geht soweit, daß er für die Ehre der Tugend fürchtet, auf den Fall, da man ihren Ursprung begreiflich fände! Hat denn die Tugend nur den Wert eines Rätsels, dessen man nach gefundener Auflösung nicht mehr achtet? Oder hat sie den Marktpreis des Goldes, welches, wenn man es machen könnte, allzu häufig werden würde? Bewundert auch der tugendhafte Mann sich selbst; oder, wenn nicht, ist ihm nun die Tugend nun weniger wert? Sollte wohl die Gottheit sich selbst bewundern? Gibt es ohne Bewunderung gar keine Schätzung, Achtung und Verehrung? Hätte Jacobi sich auf ästhetische Urteile besonnen, so würde er sie weder mit demütiger Bewunderung noch mit flüchtiger Rührung verwechselt haben. Die Tatsache aber, daß ein echter Freund der Wahrheit und

[1]) Schubert, Theoretische Astronomie III. 336. Vergl. dazu auch Drobisch, Religionsphilosophie S. 131.

der ganzen möglichst vollständigen Wahrheit (und ein solcher war Jacobi gewiß) ein System annehmen konnte, welches zu dem Wunsche führte, gewisse Untersuchungen möchten unterbleiben: diese Tatsache ist aus der angeführten Stelle klar genug zu entnehmen, und es bedarf wohl nicht der Bekräftigung durch eine andere, wo er sich soweit vergessen hatte, zu sagen: »es sei das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei« . . . kann so etwas dem Meister entschlüpfen, so läßt sich voraussehn, wie das weiter gehen wird. [1])

Seine ganze Schwäche aber offenbart unser Gefühlsphilosoph in seiner Lehre vom menschlichen Verstande. Unter diesem Verstande, den er für den allgemein menschlichen ausgibt, versteht er nicht etwa das wirklich verständige Denken, welches sich nach der Beschaffenheit seines Gegenstandes und daher vor allen nach den logischen Gesetzen richtet, sondern zu dem Bilde, welches er von ihm entwirft, hat ihm nur der individuelle Verstand Baruch Spinozas gesessen. Wie dieser gedacht hat, so denkt, ja muß der menschliche Verstand überhaupt denken!

Darum ist es ihm das Hauptgeschäft des Verstandes, abstrahierend zu dem allgemeinsten Begriffe hinauf und determinierend zu immer Speziellerem wieder hinabzusteigen! Denn das ist der eigentliche Kern des philosophischen Geschäfts bei Spinoza und seinen Nachfolgern. Ihre Systeme sind dem wahren Gehalte nach nur eine logische Klassifikation der vorhandenen Begriffe, aufgeführt nach den Gesetzen der Abstraktion und Determination. Sie suchen einen obersten Begriff zu gewinnen, dem sie dann die andern je nach ihrer größeren oder geringeren Allgemeinheit unterordnen. Das ist allerdings eine notwendige Arbeit des verständigen Denkens, um Ordnung und Übersichtlichkeit in seine Begriffe zu bringen. Aber sie ist doch nur eine Vorarbeit für das eigentliche verständige Erkennen, sowohl um seine Arbeit abzukürzen und zu erleichtern, als auch um die Fehler zu vermeiden, welche aus unvollständiger Bekanntschaft oder aus dem Übersehen dessen, was behufs einer Erkenntnis zu bedenken ist, zu entstehen pflegen. Darum sucht und muß das verständige Denken die unübersehbare Menge des gegebenen Besonderen unter gewisse Einheiten zu bringen suchen. Aber es wäre ein gänzliches Verkennen des Beziehungspunkts oder der Absicht dieses Strebens nach Einheit, wenn man als die absolute Eigenschaft des menschlichen Verstandes es aufstellen wollte, daß er das Mannigfaltige unter eine oberste Einheit zu bringen habe und nun

[1]) Herbart, Einleitung in die Philos. 5. Kapitel.

darin das eigentliche Wesen der Philosophie erblickte, — wie es freilich in einigen philosophischen Kreisen noch immer gäng und gäbe ist. Denn dann glaubt man in der Zurückführung des Besonderen auf das Allgemeine und der darauffolgenden sogenannten Ableitung des Mannigfaltigen aus dem einen schon die wirkliche Erkenntnis zu besitzen, während man in Wahrheit darin nur ein vorläufiges Hilfsmittel zum Erkennen besitzt, dessen Besitz aber das Gelingen der Erkenntnis noch nicht verbürgt.

Das wirklich verständige Denken aber läßt sich nicht überreden, daß alle Begriffe ohne Ausnahme unter eine einzige Einheit gebracht werden müßten. Denn da es sich nach der objektiven Beschaffenheit des Gegebenen richtet, so sieht es ein, daß disparate Begriffe nicht unter eine solche Einheit gebracht werden können, welche zu ihrer Erkenntnis noch brauchbar ist. Insbesondere aber erinnert es sich, daß die besonderen Begriffe nicht wirklich aus den allgemeinen abgeleitet werden können, da ihre besonderen Merkmale darin enthalten sind. Hatte doch auch Spinoza seinen Verstand insoweit bewahrt, als er einsah, daß Denken und Ausdehnung als disparate Begriffe nicht auf eine wirkliche Einheit zurückgeführt werden könnten. Daher setzte er sie als absolute, nicht weiter abzuleitende Begriffe und verknüpfte sie bloß, freilich gewaltsam genug, in seiner absoluten Substanz, welche an sich nur ein inhaltsleerer formaler Begriff ist. Schon diese Erkenntnis, daß disparate Begriffe nur unter solche Einheiten gebracht werden können, durch welche nichts mehr erkannt werden kann, wirft die Einbildung über den Haufen, als sei es das Geschäft des erkennenden Verstandes, alle Begriffe unter eine höchste Einheit zu bringen. Das ist bloß das Geschäft der logischen Klassifikation.

Wenn nun aber, wie es in den spinozistischen Systemen geschieht, die Behauptung auftritt, ein solches wohl oder übel aufgeführtes logisches Begriffsgebäude habe auch den Wert eines Systems der Erkenntnis, der Zusammenhang der Begriffe in demselben sei auch der reale Zusammenhang der Dinge, der höchste Allgemeinbegriff sei deshalb das absolut Seiende und zugleich die absolute Ursache und das absolut Gute und absolut Schöne, so beruht diese Behauptung nicht auf der Natur des menschlichen Verstandes, aus welcher sie mit Notwendigkeit folge, sondern lediglich und allein auf einem gar wohl zu erkennenden Fehler, welcher auch von Jacobi nicht unbemerkt geblieben ist. Er sagt sehr richtig: »In der Abstraktion läßt man die besonderen, ein Sinnenobjekt bedingenden Verhältnisse und Merkmale fallen, man hält bloß das Allgemeine fest, welches dann im Verhältnis mit dem Besonderen unbeschränkter

erscheint, nicht mehr an die einzelnen Bedingungen des Besonderen gebunden ist, und wähnt nun durch eine Abstraktion von allen Schranken müsse sich der Begriff des Unbedingten ergeben.« Er sieht also gar wohl, daß es nur ein Schein ist, daß das absolut Allgemeine das absolut Seiende sei. Freilich hat er den letzten Grund, weshalb das Allgemeine nicht das Was des absolut Seienden sein kann, nicht angegeben, obwohl es auf der Hand liegt, daß die Allgemeinbegriffe nur ihren Sinn in ihrer Relation zum Besonderen haben, und daß Relatives nicht tauglich ist anzugeben, was das Absolute sei. Wenn nun aber diese Umsetzung des logischen Zusammenhangs in einen realen ein bloßes Blendwerk ist, wie Jacobi es selbst nennt, wie kann er denn eine solche Täuschung für eine Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes ausgeben, von der er nicht loskommen könnte? Womit hat er denn dieses Blendwerk durchschaut, wenn nicht durch seinen Verstand? denn daß diese Entdeckung dieses Blendwerks ein Werk seiner Vernunft gewesen sei, würde er selbst nicht haben sagen wollen, da seine Vernunft nicht denkt, reflektiert, überlegt, sondern nur anschaut. Es ist also geradezu lächerlich, daß er einen Fehler des Denkens, welchen er mit seinem eignen Verstande einsieht, dennoch eben dem allgemeinen menschlichen Verstande als eine ihm eingeborene Methode des Denkens aufbürdet.

Aber dennoch hatte Jacobi sich von dem Spinozismus so sehr imponieren lassen, daß er mit ihm behauptet, die Wissenschaft müsse ein alles Erkennbare umfassendes, aus Einem Prinzipe abgeleitetes System sein! Hier verfällt er selbst in den Fehler, den er als Blendwerk erkannt hatte. Denn was kann jenes Eine Prinzip anders sein als das reale Allgemeine für alle untergeordneten Begriffe?

Ebenso töricht ist auch das Kausalgesetz, nach welchem Jacobi den menschlichen Verstand notwendig denken läßt. Was Ursache ist, muß auch Wirkung sein! d. h. die Reihe der Ursachen geht für den menschlichen Verstand notwendig ins Unendliche! Dieses angebliche Denkgesetz aber legt er nur deshalb dem Verstande bei, weil er selbst noch nicht über die verkehrte Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde erhaben war. Alles muß allerdings seinen zureichenden Grund haben; d. h. was ich im Denken bejahe oder verneine, annehme oder verwerfe. Alles muß auch seine zureichende Ursache haben; d. h. alles, was als ein Geschehen, Werden, Tun usw. aufgefaßt werden muß. Aber womit will man denn beweisen, daß auch das Seiende eine Ursache haben müsse? Im Begriff des Seienden liegt es ja eben, daß es als nicht verursacht, nicht abhängig, nicht relativ, sondern absolut gedacht werde. Der Satz vom Widerspruche,

auf welchem die Wahrheit jener beiden ersten Sätze beruht, verleidet eben zu setzen, daß das Seiende eine Ursache habe, und verbietet obendrein, die Reihe der Ursachen ins Unendliche fortgehen zu lassen. Denn ist alles nur bewirkt, so ist alles abhängig und es gibt dann nichts, von dem es abhängig wäre. Es ist aber ein Widerspruch, nur Abhängiges zu setzen, ohne etwas Absolutes, Bedingtes ohne Unbedingtes.

Unstreitig hat daher Jacobi recht, wenn er behauptet, daß das Denken nach diesem angeblichen »Weltgesetze« zum Nihilismus führt; denn nach demselben kann der Verstand eben nicht denken, daß etwas absolut sei, er setzt nur ein unendliches Werden und Geschehen ohne einen seienden Träger dieses Geschehens. Aber wenn man erkennt, daß eine Ansicht zum Nihilismus führt, so heißt das, ihre Absurdität erkennen. Wenn man aber diese Absurdität mit seinem eignen Verstande erkennt, dann begeht man selbst eine solche, wenn man jene nur der Natur des menschlichen Verstandes aufbürdet.

Die scheinbarste Wendung gibt Jacobi seiner Sache durch den Satz, daß man nur das begreife, was man konstruieren könne. Nun aber ist die Natur des Verstandes zu begreifen, d. h. sein Entstehen nachzukonstruieren; darum darf er nichts setzen, das in der Tat absolut, unbedingt sei, sondern muß seine Reihen des Werdens und Geschehens voraussetzungslos, d. h. aus dem Nichts anheben lassen. Aber auch hier muß erwidert werden: Wenn es die Natur des Verstandes ist zu begreifen, so muß er auch begreifen, daß dasjenige, von welchem kein Entstehen und Werden ausgesagt werden darf — das absolut Seiende —, nicht in diesem Sinne zu begreifen ist, und es wäre nur unverständig, wenn er dieses durch solche Begriffe denken wollte, welche seiner Natur widersprechen. — Man sieht aber hier deutlich, wie Jacobi den Verstand eigentlich blindmechanisch sein Geschäft verrichten läßt, wie ein Walzenwerk, welches mit blinder Gewalt alles ergreift und zermalmt, mag es nun zum Zermalmen bestimmt sein oder nicht. Eine solche Ansicht ist allerdings konsequent, wenn man einmal reale geistige Vermögen, jedes mit einer besonderen eigentümlichen Natur annimmt. Denn dann muß jedes sein eigentümliches Geschäft mit blinder Notwendigkeit verrichten. Daher tadelt auch Jacobi nicht etwa den menschlichen Verstand, daß er in den Nihilismus gerät, sondern er hält es bloß für eine unglückliche, wenn auch unvermeidliche Notwendigkeit.

Die letzte Quelle aber, aus welcher bei Jacobi diese sonderbare Ansicht vom menschlichen Verstande geflossen ist, scheint seine eigene Individualität gewesen zu sein. Seine Schriften zeugen davon,

daß es ihm unmöglich war, einen größeren Gedankenzusammenhang systematisch durchzuführen. Er selbst spricht irgendwo scherzend von seinem Heuschreckenstile. Kann aber die Feder nur springend gehen, so zeugt das davon, daß auch die Gedanken denselben Gang haben. Was er selbst nicht konnte, das imponierte ihm bei andern. Es ist daher für ihn ein Unglück gewesen, daß er anfangs vorwiegend auf das Studium des Spinoza verfallen ist. Bei diesem scheint demjenigen, welcher nicht die Begriffe kritisch zu analysieren gewohnt ist, alles aus einer Quelle zu entspringen und sich mit systematischer Notwendigkeit auszubreiten und zuletzt in wohlgerundetem Kreislauf in seine Quelle zurückzukehren. Hier findet sich jener unendliche Kausalnexus ohne Anfang und Ende, in welchem auf scheinbar begreifliche Weise jedes das andere mit fatalistischer Notwendigkeit bestimmt. Daher wähnte er im spinozistischen Denken das eigentlich systematische Denken des menschlichen Verstandes gefunden zu haben, dessen Vollendung er später bei Fichten bewunderte.

Da er aber gleichwohl einsah, daß dieses verständige Denken zu einer Weltansicht führte, in welcher für seinen religiösen Glauben kein Platz blieb, so mußte er zu der Meinung kommen, daß alle systematische Philosophie — oder die Wissenschaft — das Interesse habe, daß kein Gott sei, und sie daher nur den negativen Nutzen gewähre, zu zeigen, daß in ihr keine Wahrheit sei, »sondern, daß das Wahre selbst notwendig außer ihr vorhanden sei«.[1])

Denn je konsequenter nach ihm der Verstand verfährt, desto notwendiger muß er dahin kommen, alles aus dem Nichts ableiten zu wollen; was doch eine Absurdität ist. Einen positiven Wert also für die Erkenntnis der Wahrheit konnte er der verständig denkenden Philosophie nicht zuschreiben.

Daraus aber ergab sich als notwendige Folge, daß, wenn man dies einmal erkannt hatte, man nicht weiter zu philosophieren brauchte, sondern sich mit Jacobischer Vernunftanschauung zu begnügen hatte, aus welcher jedoch, wie wir bald sehen werden, keine Philosophie erwachsen konnte. Jacobi also arbeitete wider Willen dahin, die Philosophie als überflüssig darzustellen und den philosophischen Trieb zu hemmen. Er sagt zwar: es sei die größte Torheit, die Begierde nach Wissenschaft in sich oder anderen hemmen zu wollen. Aber er hat sie gehemmt. Denn wenn das notwendige Ergebnis ist, daß man durch die Philosophie in den Nihilismus versinkt, und wenn man dieses Ergebnis laut und überlaut zu predigen nicht aufhört — wer

[1]) Bd. 3. S. 17.

wird dann Lust behalten, sich mit Philosophie zu beschäftigen? Auch hat Jacobi leider keinen tauben Ohren gepredigt.

Er würde aber noch viel lauter und eindringlicher wider den Verstand gepredigt haben, wenn er selbst das wahre Verhältnis dieses seines angeblichen Verstandes zu seiner Vernunft tiefer durchschaut hätte. Die Sache liegt nämlich so. Wenn im Menschen ein Wahrnehmungsvermögen und ein Reflexionsvermögen ist, so ergreift dieses letztere seiner Natur nach den ihm von jenem dargebotenen Stoff, um ihn zu verarbeiten, und hat dieses Reflexionsvermögen, wie wir dies an dem Jacobischen Verstande gesehen haben, eine eigentümliche Natur, so geht diese Verarbeitung dieser Natur gemäß vor sich, wie bei einer Maschine. Demgemäß hat Jacobi auch den von dem niederen Wahrnehmungsvermögen dem Verstande dargebotenen Stoff — die sinnlich gegebene Welt — vermöge seines Abstraktions- und des Kausalitätsgesetzes in nichts aufgelöst. Wie nun aber? Muß derselbe Verstand nicht auch mit derselben Notwendigkeit den Stoff, welchen das höhere Wahrnehmungsvermögen darbietet, ergreifen und ebenfalls in nichts auflösen? Auch das durch die Vernunftanschauung Gegebene — Gott, Freiheit, Unsterblichkeit — muß er genetisch entstehen lassen, muß fragen: woher ist dieses?, muß dieses Verschiedene auf einen höchsten Allgemeinbegriff, der an Inhalt gänzlich leer ist, zurückführen, denn es ist so seine Natur, er kann nicht anders. — Oder soll es ihm verboten werden, sich mit diesen Gegenständen zu beschäftigen, soll er sie lassen, wie er sie findet? Aber wer kann ihm denn das verbieten? Die Sinnlichkeit nicht, und ebensowenig die Vernunft. Denn beide sind nach Jacobi nur rezeptive Wahrnehmungsvermögen, welche den Stoff zum Denken liefern, aber nicht selbst denken, die Vernunft so wenig, wie die Sinnlichkeit. Die Vernunft kann also dem Verstande nicht verbieten, ihre Produkte demselben Annihilationsprozesse zu unterwerfen; denn ein solches Verbieten könnte nur aus der durch das Denken entstandenen Erkenntnis der Unrechtmäßigkeit oder Verkehrtheit eines solchen Verfahrens sich ergeben. Die Vernunft aber denkt nicht. Also müßte es der Verstand sich selbst verbieten. Das müßte aber ein höherer Verstand sein, als jener erste! Und allerdings ist es auffallend, weshalb Jacobi nicht wie ein Anschauungsvermögen so auch ein Reflexionsvermögen für das Übersinnliche erfunden hat!

Bei dieser Sachlage hätte also Jacobi vor der Beschäftigung mit aller philosophischen Untersuchung auf das dringendste warnen müssen. Und er tut es auch, ohne daß er es beabsichtigt. »Da man«, sagt er, »die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser

Vorstellungen und von ihnen unabhängig vorhandenen materiellen Welt wissenschaftlich darzutun versuchte, verschwand den Demonstratoren der Gegenstand, den sie ergründen wollten; es blieb ihnen bloße Subjektivität, Empfindung übrig: sie fanden den Idealismus. — Da man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen vorhandenen immateriellen Welt, von der Substanzialität des menschlichen Geistes und einem von dem Weltall selbst unterschiedenen freien Urheber dieses Weltalls, wissenschaftlich erweisen wollte, verschwand den Demonstratoren ebenfalls der Gegenstand; es blieben ihnen bloß logische Phantasmen: sie fanden — den Nihilismus. — Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt; es gibt keine Bewährung außer und über dieser.« [1]) Kann man denn dringender von allem verständigen Nachdenken abraten, als wenn man sagt: durch das begriffliche Denken entschwindet auch notwendig die Wahrheit! dagegen fühlt! und ihr werdet die Wahrheit haben und — genießen! Ja genießen! Darauf gehen Jacobi und die Unzahl seiner Geistesverwandten zuletzt doch aus; sich selig fühlen im mühelosen Besitz der Wahrheit! Ein Lessing dachte anders!

Nach diesem allen ist der Verstand also offenbar nur eine sehr schlechte Zugabe zu den übrigen Geistesvermögen, die besser ganz fehlte, oder wennmöglich wieder ausgerottet, wenigstens unterdrückt würde. — Eine solche Lehre mußte allen denen willkommen sein, die keine Lust hatten zu denken und noch viel weniger in dem ruhigen Besitz und Genuß ihrer Vorurteile gestört werden mochten. Diese konnten bei dem Philosophen Jacobi Stoff genug finden, um alle Wissenschaft als ein Werk der Sünde, ja, wenn sie wollten, des Teufels darzustellen.

Jacobi läßt sich nämlich so weit verleiten, das Verhältnis des Verstandes zur Vernunft mit dem biblischen Verhältnis des Fleisches zum Geist in Parallele zu stellen. »Wie nach dem Paulinischen Spruch das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch und beide wider einander sind, so im Menschen auch sein Verstand und seine Vernunft«. — »Der Verstand erhebt sich über die Vernunft, wie sich die Begierden und Leidenschaften erheben über das Gewissen, es überwältigen und sich scheinbar als das, was allein Gewalt habe, darstellen.« [2]) Was also liegt näher als

[1]) Bd. 2. S. 108.
[2]) Bd. 3. S. 411.

die Meinung, daß der Verstand erst durch den Sündenfall entstanden sei, und der Mensch sich seiner ebenso wie seiner Begierden und Leidenschaften entschlagen müsse!

Freilich sagt er dann auch wieder im Gegenteil: »Ist sie (die Vernunft) wahrhaft offenbarend, so wird durch sie ein über dem tierischen erhabener, von Gott, Freiheit, Tugend, zum Wahren, Schönen und Guten wissender, ein menschlicher Verstand. — Über dem von der Vernunft erleuchteten Verstand und Willen ist im Menschen nichts, auch nicht die Vernunft selbst; denn das Bewußtsein der Vernunft und ihrer Offenbarung ist nur in einem Verstande möglich.«[1])

Lessing würde bei dieser Stelle sicherlich wieder gerufen haben: »Worte, lieber Jacobi, Worte!« Denn weiter als Worte wird uns hier nichts geboten, da ihr Sinn sich selbst aufhebt. Die Vernunft soll den Verstand erleuchten, und doch soll das Bewußtsein der Vernunft nur in einem Verstande möglich sein! Der Verstand also ist ohne Vernunft dunkel, und die Vernunft ohne Verstand unbewußt, d. h. auch dunkel! Woher soll nun das nötige Licht kommen? Etwa wie aus Stahl und Stein Funken sprühen, wenn sie aneinander geschlagen werden? Aber Stahl und Stein tun's nicht, wenn nicht noch andere Agentien dabei sind. Das wäre ein höchst unpassendes Gleichnis!

Wir haben aber schon oben gezeigt, daß der Jacobische Menschenverstand gar nicht durch die Vernunft erleuchtet werden kann Vielmehr wenn er mit der Vernunft zusammenkommt, so muß er die Vernunftanschauungen nach seinen Denkmaximen behandeln und das Gegebene der Vernunft ebenso annihilieren, wie das sinnlich Gegebene! Das hat Jacobi selbst mit deutlichen Worten uns vorhin gesagt. Dieser Verstand also bleibt notwendig der Geist, der stets verneint, mag er sich dem Sinnlichen oder dem Übersinnlichen zuwenden!

Nachdem wir diese Lehre Jacobis vom Verstande ihrem Werte nach sattsam erkannt haben, wenden wir uns zu seiner Lehre von der Vernunft.

Die Vernunft führt zum Theismus.

Die Vernunft ist für Jacobi nicht mehr das, was man von jeher darunter verstanden hat, die Tätigkeit des Überlegens, des Denkens nach Gründen, sondern sie ist ein Wahrnehmungsvermögen und zwar für das Übersinnliche. Und das steht ihm so fest, daß er die Philo-

[1]) Bd. 2. S. 9.

sophie seit Aristoteles darum ziemlich hart anläßt, weil sie das Wort Vernunft herabgewürdigt und für etwas gebraucht habe, das nur Verstand sei. Daß ihm es zukam, wenn er einen neuen Sprachgebrauch einführte, die Rechtmäßigkeit desselben zu beweisen, fällt ihm nicht ein, und noch viel weniger zu beweisen, daß der Mensch ein solches Wahrnehmungsvermögen habe. Und allerdings durfte er sich nicht auf einen solchen Beweis einlassen; denn er lehrte, wie wir wissen, daß, wenn man einen Gegenstand zu bewahrheiten unternimmt, dieser uns unter den Händen verschwindet. Das würde aber hier nur zu sicher eingetroffen sein.

Wir müssen uns also bei der Behauptung zu beruhigen suchen, daß der Mensch ein solches Wahrnehmungsvermögen habe, ja haben müsse, weil sonst »alle Rede von übersinnlichen Dingen nur Geschwätz« sei. Und das darf nicht sein! Oder vielmehr Jacobi weiß keinen anderen Weg, die Rede vom Übersinnlichen vor diesem Schicksal zu bewahren, nachdem er dem Verstande die unsinnige Rolle des bloßen Verneinens übertragen hat, als ein ebenso törichtes Wahrnehmungsvermögen zu erfinden, welches die Wirklichkeit dessen sieht, was der Verstand verneint, und so den Menschen in einen ewig unauflöslichen Zwiespalt mit sich selbst setzt. Durch ein wahres, unwiderlegliches Denken — wie nämlich Jacobi meint — gerät der Verstand in den Nihilismus, die Vernunft aber verneint dieses wahre Resultat des Verstandes!

Was ist nun wahr: Vernunft oder Verstand?

Beide liegen gleichmäßig in der menschlichen Natur, können also nicht anders als mit dieser Natur aufgehoben werden, folglich wird ihr Widerstreit und mit ihm die Ungewißheit, welches Vermögen uns die eigentliche Wahrheit liefert, für den Menschen unlöslich sein! Ist denn das nun ein Ergebnis seiner Wahrheitsforschung, in welchem Jacobi sich selig fühlen konnte? Der Mensch kann eine Wahrheit, die ihn tötet, und vernichtet nicht lieben, aber ebenso wenig eine, die ihn in einen unauflöslichen Zwiespalt mit sich selbst setzt. Vergeblich also ist Jacobi ausdrücklich darauf ausgegangen, eine Wahrheit zu suchen, die ihn selig machen sollte. Die Seligkeit fällt überhaupt nur ungesucht zu.

Ist dieses Verhältnis der Vernunft zum Verstande schon eine üble Vorbedeutung für diese Lehre, so liegt eine andere ebenso üble darin, daß der Erfahrung gemäß zwischen denen, welche sich auf ihre Vernunftanschauungen berufen, ein unlöslicher Streit herrscht. Jacobi behauptet, seine Vernunft schaue: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; Fichte schaut das sich selbst setzende Ich, Schelling den

Ungrund, welcher in Natur und Geist auseinandergeht! Wie soll nun ein solcher Streit entschieden werden? — Wenn über sinnliche Anschauungen gestritten wird, so ist eine Entscheidung des Streites der Sache nach möglich, indem die Streitenden sich zu genauerer, schärferer Beobachtung vereinigen. Denn man weiß aus Erfahrung und findet es durch dieselbe immer aufs neue bestätigt, daß das sinnlich Angeschaute in individuell bestimmten Gruppierungen von Merkmalen besteht, und daß also Abweichungen in den Beobachtungsberichten über ein und denselben Gegenstand auf Beobachtungsfehlern beruhen. Wäre nun die Vernunft wirklich auch ein mit dem sinnlichen zu vergleichendes Wahrnehmungsvermögen, so würde sie auch solche Anschauungen liefern, über welche der Streit durch schärfere Beobachtung zu schlichten wäre, und es würde dann sicherlich über die übersinnlichen Anschauungen schon längst ein ähnlich einmütiges Verständnis herrschen, wie über das sinnlich Angeschaute. Dagegen lehrt die Erfahrung, daß diejenigen, welche sich über ihre intellektuellen Anschauungen streiten, in unversöhnlichem Streite beharren. Jeder erklärt seine Anschauung für die allein richtige und verwirft die entgegenstehenden.

Das führt natürlich auf den Verdacht, daß sie nicht wirklich objektive Anschauungen haben, welche von ihren subjektiven Gemütslagen unabhängig sind, oder doch von diesen nur insoweit getrübt werden, daß sich durch wiederholte, genauere Beobachtung das Subjektive vom Objektiven trennen läßt, sondern daß ihr Angeschautes ein durch und durch subjektives Erzeugnis ihres individuellen Charakters ist. Wird ein solches nur für objektiv gehalten, so ist es natürlich, daß ein jeder bei seiner individuellen Anschauung beharrt, und daß der Streit darüber unlöslich ist. Denn ein jeder hat ja das Behauptete wirklich in sich wahrgenommen, und darin irrt er nicht. Es wird also nur die Auslegung dieser Anschauung, als einer objektiven, sein, in welcher der gemeinsame Irrtum der intellektuell Anschauenden liegt.

Doch gehen wir nach diesen Vorbemerkungen näher auf die Vernunftanschauung Jacobis ein.

Er behauptet, das Gefühl eines sich als Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich ankündigenden Triebes zu haben, in welchem Gefühle sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich das in sich Wahre, Gute und Schöne offenbart.

Da nach seiner eigenen Aussage die ersten Wirkungen dieses Gefühls tugendhafte Neigungen, Gesinnungen usw. sein sollen, so er-

kennt man leicht, was ihm unerkannt vorschwebt. Es sind die willenlosen absoluten ästhetischen Urteile, namentlich über das Wollen des Menschen. Da er nun diese Urteile nicht wissenschaftlich loszulösen verstand aus den sehr starken Gefühlen sittlicher Menschenwürde und dem Triebe, den Ideen des Guten und Schönen in sich und andern die Herrschaft zu verschaffen, so glaubte er hierin den Grundtrieb der menschlichen Natur gefunden zu haben. Denn niemand, wie Jacobi in seiner edlen Begeisterung, war wohl so sehr dem Fehlschlusse ausgesetzt, daß das Edelste im Menschen auch sein eigentliches Wesen sein müsse.

Mit diesem Grundtriebe war ihm nun auch sofort die Freiheit des Willens gegeben, d. h. das Vermögen »alle sinnliche Begierden und Leidenschaften den Forderungen der Tugend gemäß zu bestimmen.« Darum faßt er in dem Bewußtsein der moralischen Freiheit, welche er als eine ursprüngliche Mitgift der menschlichen Natur ansieht, und welcher er eine Art von Allmacht über die übrigen im menschlichen Geiste sich zeigenden Kräfte zuschreibt, das ganze Vernunftvermögen zusammen, und meint, wie oben erwähnt ist, daß seine ganze Philosophie nur für denjenigen Gültigkeit habe, der mit ihm diese Freiheit anerkennt.

Aber gesetzt nun, wir wollten ihm dies vorläufig zugeben, daß ein Gefühl unmittelbar offenbar machen könne, daß diese Freiheit der wesentliche und ursprüngliche Grundzug der menschlichen Natur wäre — wovon wir freilich sehr weit entfernt sind —; wie ist es denn mit dem Gottesbewußtsein? Schaut man in sich neben und außer diesem Gefühle der moralischen Freiheit durch ein anderes, wenn auch vielleicht verwandtes Gefühl den persönlichen Gott, oder ist der Glaube an Gott eine notwendige Folge jenes ersten — und dann alleinigen — objektiven Gefühls?

Man sollte erwarten, daß Jacobi den persönlichen Gott, der doch ein anderes Subjekt ist als der freie Wille, von seiner das Übersinnliche schauenden Vernunft ebenso unmittelbar schauen ließe als diesen. Allein er antwortet: notwendigerweise bedingen wir unsern Ursprung so, wie wir im innersten Bewußtsein uns selbst finden und fühlen!

Dann aber steht näher betrachtet die Sache doch nicht so, daß wir vermittels der Vernunft Gott unmittelbar erkennen, oder eine ähnliche Anschauung von ihm haben, wie von den sinnlichen Gegenständen vermittels der Sinnesorgane; sondern der Glaube an Gott beruht dann auf einem Schlusse, auf dem nämlich, daß der Geist im Menschen, d. h. jenes ganze sittliche Bewußtsein mit seiner Freiheit

und seinen Trieben, auch nur von einem eben solchen Geiste herstammen könne.

Möchte dieser Schluß sich uns auch mit noch so großer subjektiver Überzeugung aufdrängen: wo ein Schluß gemacht wird, kann dem Verstande nicht gewehrt werden, diesen Schluß zu prüfen. Denn nach Jacobi selbst liegt alles Urteilen und Schließen im Reiche des Verstandes, und es hieße diesen unrechtmäßige Gewalt antun, wenn man verlangen wollte, er müsse sich diesen Schluß so ohne weiteres gefallen, oder, wie Jacobi es ausdrückt, er müsse sich von der Vernunft erleuchten lassen. Nun aber ist dieser Schluß ein sehr mißlicher; denn er ruht offenbar auf dem Obersatze: qualis causa, talis effectus. (Wie die Ursache so die Wirkung.) Dieser Obersatz jedoch ist keineswegs so sicher, daß man auf ihn etwas bauen könnte. Die Chemie schon lehrt in unzähligen Beispielen, daß die Qualität der Wirkung nicht in der Qualität der Ursache zu finden ist.

Jedoch darauf kommt es uns hier weniger an, ob dieser Schluß richtig ist oder nicht, sondern vielmehr darauf, daß durch diesen Schluß vom menschlichen Geiste auf den Geist »über ihm« die ganze Theorie Jacobis von ihm selbst über den Haufen geworfen wird. Denn nun ist's ja doch nicht die Vernunft, welche Gott schaut, sondern der so verschrieene Verstand ist's, der ihn offenbart. Denn er ist's, welcher allein alle Schlüsse zieht; er ist's also auch, welcher aus jenen sittlichen Vernunftgefühlen auf das Dasein eines persönlichen Gottes schließt.

Man wird hoffentlich nicht einwenden, daß jene Vernunftgefühle die Rolle des Lichts spielten, wie wir die sinnlichen Gegenstände vermittels des Lichts durch die Augen wahrnehmen, so schaue die Vernunft Gott vermittels des Lichts jener Gefühle. Denn das geistige Sehen vermittels des Lichts von Gedanken oder Gefühlen ist das Schließen selbst. Die Wahrheit des Schlusses sehen wir eben vermittels des Lichts der Prämissen.

Daß Jacobi wider Wissen und Willen das Dasein Gottes nicht schaut, sondern erschließt, zeigt sich auch in der Behauptung, daß die Natur Gott verberge, der Mensch aber — namentlich die edelsten Menschen — ihn offenbare. Denn damit wird eben gesagt: die Natur, d. h. nach Jacobi an jener Stelle: das bloße notwendige Werden ohne erkennbare Ursache und Absicht ist nicht derart, daß es den Schluß auf eine sittliche schöpferische Intelligenz rechtfertigt; ein solcher Schluß ist nur möglich, wenn man auf die sittliche Natur der Menschen Rücksicht nimmt.

So muß sich also gerade der Vorkämpfer aller derer, welche eine

Beweisführung für das Dasein Gottes verschmähen und sich mit vornehmer Miene auf ihre innere Erfahrung Gottes berufen, darüber ergreifen lassen, daß er dennoch unbewußterweise seinen Glauben an Gott auf einen Schluß gründet, den er kaum oberflächlich durch seine hohen Worte von Vernunftoffenbarung u. dergl. zu verdecken vermag.

Dies ist aber für seine Theorie um so empfindlicher, als er es ganz allgemein zu beweisen unternimmt, daß es verkehrt sei, einen Beweis für das Dasein Gottes führen zu wollen.

»Wenn«, hat er uns gesagt, »das Dasein eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus etwas dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, dartun, ableiten, als aus seinem Prinzip evolvieren lassen.«

Wer kann sich bei solcher Rede des Wunsches enthalten, daß Jacobi lieber den Verstand hätte pflegen, als schmähen mögen. Obgleich er auf die Philosophie von Aristoteles bis Kant als eine bloße Verstandesphilosophie gar übel zu sprechen ist, so ist er selbst doch gar nicht frei von den unverständigen Grundsätzen, welche ihr Verderben gewesen sind. Jener Jacobische Satz ist nämlich nur ein Absenker des Cartesischen Axioms, daß die vollkommenste Art der Erkenntnis von der Ursache zur Wirkung abwärts gehe. Jacobi will nun gar, dieses Axiom übertreibend, jeden Beweisgrund als das reale Prinzip ansehen, aus welchem das Bewiesene, wie eine Wirkung aus ihrer Ursache, abfließen soll. Also wenn man unternimmt, das Dasein Gottes zu beweisen, so soll man dadurch schon voraussetzen Gott müsse die Wirkung einer Ursache sein. Das aber ist eine so starke Verwechselung des Erkenntnisgrundes mit dem Realgrunde oder der Ursache, wie sie kaum sonst zu finden ist, obgleich die bisherige Philosophie von solcher Verwechselung wimmelt.

Daß nun dieser dem Beweisverfahren untergeschobene Sinn niemals die Meinung derer gewesen ist, die etwas beweisen wollten, hätte Jacobi nicht unbekannt sein sollen. Beweisen heißt doch nichts anderes als dartun, daß man einen Begriff oder Satz nicht negieren könne, ohne durch diese Negation mit andern schon als gültig dastehenden Begriffen oder Sätzen in Widerspruch zu geraten. Dieses Verfahren setzt allerdings voraus, daß es Begriffe oder Sätze gäbe, welche ohne Beweis als gültig anerkannt werden müssen, aber das alles hat mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung an sich gar nichts zu tun. Der Begriff, dessen Gültigkeit dargetan werden soll, kann die Ursache oder die Wirkung sein oder sonst in einem andern

Verhältnis mit denen stehen, aus welchen er bewiesen werden soll, das hat auf die Gültigkeit des Beweisverfahrens gar keinen Einfluß. Daher kann auch gar kein allgemeiner aprioristischer Beweis geführt werden, wie Jacobi es versucht, daß es unmöglich sei, das Dasein Gottes zu beweisen. Es kommt vielmehr auf die nähern Umstände und Verhältnisse des jedesmaligen Begriffes an, ob seine Gültigkeit aus andern dargetan werden kann oder nicht.

Jacobi scheint nun ferner zu glauben, als ob man, wenn man sich auf einen Beweis der Realität Gottes einlasse, bloß die Wahl habe zwischen jenem angeblichen Beweisverfahren, nach welchem Gott aus seinem Realprinzipe gefolgert werden solle, oder der bloßen Folgerung Gottes aus der subjektiven Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Eine solche Folgerung aber lasse mit der größter Klarheit einsehen, daß ihr gemäß jene Idee nur ein durchaus subjektives Erzeugnis des menschlichen Geistes sei, »ein reines Gedicht, das er seiner Natur nach notwendig dichtet«.

Allein wer Jabobis Ansicht vom Beweisverfahren verwirft, ist damit keineswegs genötigt, sich auf die andere Seite dieser angeblichen Alternative zu stellen und die Annahme der Realität Gottes aus der menschlichen Subjektivität abzuleiten. Denn die beiden Sätze: entweder muß etwas aus einem Realprinzipe oder aus der subjektiven Einrichtung des menschlichen Erkenntnisvermögens abgeleitet werden, bilden gar kein Dilemma, aus dem nicht herauszukommen wäre, da es noch die dritte Möglichkeit gibt, etwas aus allgemeingültigen, auf der besondern menschlichen Subjektivität gar nicht beruhenden Erkenntnisprinzipien zu beweisen.

Aber Jacobi selbst stand, ohne daß er es glaubte, der idealistischen Ansicht sehr nahe, das Realprinzip müsse, weil es das Erste des Seins sei, auch das Erste des Denkens sein, sonst hätte er mehr Gewicht auf die teleologische Weltansicht legen müssen, welche bei ihm gänzlich im Hintergrunde unbeachtet steht. Der seiner selbst sich bewußte Realismus freilich wird ihren unersetzbaren Wert den idealistischen Abschwächungen gegenüber verteidigen und hervorheben müssen. Jacobi dagegen, obwohl Realist, neigt sich schon durch seine allgemeine psychologische Theorie dem Idealismus zu, weil er eine ursprüngliche Organisation des menschlichen Geistes annimmt, also bestimmte Formen, welche der Geist dem ihm Gegebenen aufprägt. Er leugnet zwar nicht, daß objektiv in der Natur Weisheit und Ordnung sich finden mögen, aber er kann es nicht behaupten, es liegt ihm auch nichts daran; vielmehr, um den Menschen recht hoch gegen die Natur zu stellen, huldigt er der Meinung,

daß des Menschen Geist einen ursprünglichen Reichtum in sich trage, von welchem er der Natur leiht; daß also der Mensch aus seinem Geiste die Ordnung und Weisheit in dieselbe hineinschaue. Es wirkt hier auf seine philosophische Theorie nicht allein der gewöhnliche Umstand ein, daß man gern für wahr hält, was aus ethischen und ästhetischen, auch wohl aus eigenliebigen Gründen zusagt, sondern es wirkte vorzüglich noch darauf sein Kampf gegen die naturalistischen Systeme. Diese schienen ihm die Natur zu vergöttern; daher suchte er letztere möglichst niedrig zu stellen. Er sieht in ihr überall nur »Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende«. Daher denn sein Satz: »die Natur verbirgt Gott.«

In diesen Worten ist aber offenbar keine unbefangene Naturansicht ausgesprochen, sondern eine durch den Spinozismus bestimmte. Dieser verwirft allerdings alle Teleologie als Torheit, und in diesem Sinne sagt Jacobi: »die Natur ratschlagt nicht weder mit dem Guten noch dem Schönen.« Aber wenn sie nun doch willenlos sowohl Gutes als Schönes hervorbringt, wie nicht geleugnet werden kann, und sie dies weder ins Ungefähr noch mit einer Notwendigkeit, welche in dem liegt, was die Natur an sich ist, tut, so muß für dieses Schöne und Gute nach einer andern Ursache geforscht werden, welche in der Natur selbst nicht enthalten ist.

Der Hauptgrund scheint aber der zu sein, daß Jacobi den Menschen sonderbarerweise gar nicht mit zur Natur rechnet, weil dieser mit dem »Geiste« sich über die Natur erhebt, und kraft dieses Geistes sich ihr als eine von ihr unabhängige, unüberwindliche Macht entgegenstellt.[1])

Dieser Geist ist aber die moralische Freiheit, d. h. das allmächtige Vermögen, die natürlichen Triebe zu beherrschen; dieser Grundtrieb des Menschen, sein eigenstes, innerstes Wesen! Diese moralische Freiheit des Menschen ist's, welche Gott offenbart! Daher konnte Jacobi die teleologische Naturansicht vollkommen entbehren. Denn in dieser »Unabhängigkeit von der Begierde«, dieser »reinen Selbsttätigkeit«, »innerlichen Allmacht des Willens«, diesem Vermögen, »wodurch der Mensch sein Leben in sich selbst hat«,[2]) hatte er das Ebenbild des persönlichen Gottes, das unabhängig von der Natur in sich selbst ist, das wahrhaft Absolute und Freie, welches aus eigener

[1]) Über Jacobis Freiheitsbegriff handelt der 6. Brief von Herbarts Briefen über die Freiheit des menschlichen Willens.

[2]) Bd. 4. S. 27. 28. — Bd. 3. S. 324.

innerer Allmacht nach seinem Willen alles schafft, — also eine ungleich deutlichere Offenbarung Gottes, als die gesamte Natur mit ihren Wundern bieten konnte.

Wem möchte es nicht willkommen sein, mit Jacobi behaupten zu können: der Mensch offenbart Gott durch seine sittliche Willensfreiheit! Allein abgesehen von allem, was andere wider diese Freiheit, nicht als ein anzustrebendes Ideal, sondern als einen ursprünglichen Besitz, ja das Grundwesen des Menschen vorbringen könnten, so ist's Jacobi selbst, der trotz seiner Freiheitsbegeisterung uns in ein bedenkliches Schwanken versetzt, ob er es denn selbst so ernstlich mit all den hohen Prädikaten genommen habe, welche er der Freiheit zum Lobe nachsagt.

An eben derselben Stelle, wo er von der »Allmacht« des Willens redet, scheint er unter derselben doch nur die »mögliche Herrschaft« desselben zu verstehen. »Die Unabhängigkeit«, sagt er, »und innerliche Allmacht des Willens, oder die mögliche Herrschaft des intellektuellen Wesens über das sinnliche Wesen wird de facto von allen Menschen zugegeben.« Nun, wer wird die Möglichkeit leugnen wollen, daß die sittliche und intellektuelle Bildung der Menschen so weit wachsen könne, daß sie endlich die Begierden, Affekten und Leidenschaften völlig beherrscht; finden sich doch hier auf Erden schon die Anfänge davon; also unter günstigeren Bedingungen, welche man von einem weisen und liebreichen Schöpfer und Herrn erwarten darf, mag die vollendete sittliche Bildung des Menschen nicht unmöglich sein. Aber eine solche bloß mögliche Herrschaft versteht man doch eigentlich nicht unter der Allmacht des Willens; auch sagt Jacobi sonst: »Freiheit können wir uns nur insofern zuschreiben, als wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft in uns zum Guten bewußt sind.« [1]) Und bewußt können wir uns derselben doch nur sein — wenn wir uns anders nichts vorlügen wollen —, wenn wir sie in uns durch die Tat erfahren. Es müßte also eine tatsächliche Erfahrung jedes Menschen sein, daß er jeden Widerstand mit dieser seiner Kraft zum Guten überwindet!

Und wenn nun dem die Erfahrung überlaut Hohn spricht, so weiß das auch Jacobi sehr gut. Denn unmittelbar nach den angeführten Worten fährt er also fort: »Warum diese Kraft, die der Geist selbst des Menschen ist, . . . dennoch nicht jeden Widerstand überwindet, also uns nicht wirklich frei sein, sondern nur nach Freiheit annähernd streben läßt, ist ein undurchdringliches Geheimnis.«

[1]) Bd. 3. S. 324.

Ja, so muß man sprechen, wenn man sieht, daß man sich selbst widerspricht, und doch den Widerspruch nicht fahren lassen will. Erst wird die Allmacht des freien Willens kühn und keck behauptet, dann besinnt man sich darauf, wie ohnmächtig diese Allmacht im wirklichen Leben ist, und dann muß dieser Widerspruch nicht eine Torheit sein, die man vor dem Aussprechen in seinen Gedanken hätte ausmerzen sollen, sondern ein undurchdringliches Mysterium, damit nur ja nicht den Ahnungen, den tiefen, unergründlichen unaussprechlichen, geheimnisvollen usw., ihre Stelle genommen werde.

Wenn nun hier die Tatsache die Theorie geradezu widerlegt, so sollte man das eingestehen, wenn man es sieht. Aber man glaubt es nicht zu dürfen, weil man in jener Freiheit die Voraussetzung der Moralität zu haben wähnt. Man sollte vielmehr einsehen, daß es der Moralität angemessen ist, eine unwillkommene Wahrheit offen und unverhohlen einzugestehen, selbst wenn man sich nicht aus der dadurch entstehenden Verlegenheit zu retten weiß, als daß man wie hier aller wirklichen Erfahrung und allem richtigen Denken zuwider eine Allmacht des Willens behauptet und sie in demselben Augenblick wieder leugnet, und diesen Widerspruch dann mit hohen Worten bemäntelt.

Und zuletzt ist es dann auch mit der angeblichen Undurchdringlichkeit des Geheimnisses kein rechter Ernst! »Es ist das Geheimnis der Schöpfung, der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Daseins einzelner persönlicher Wesen.« Nun da wird ja die Erklärung des Geheimnisses, wenn auch nur in spinozistischer Manier, hinzu gegeben! Jeder einzelne Geist ist ein Teil des unendlichen Geistes; insofern er seinem Wesen, der Substanz nach, betrachtet wird, ist er frei, denn insofern ist er dasselbe, was Gott ist; insofern er aber nur ein bestimmter Teil ist, ist er unfrei, denn insofern wird er durch die andern Teile des unendlichen Geistes bestimmt.

Wir sehen hier also, wie Jacobi mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern gibt, wie er aber im Grunde die Allmacht der sittlichen Freiheit doch nur als eine mögliche und als eine sittlich geforderte denkt. Wenn aber diese Freiheit sich nicht als eine wirkliche unzweifelhaft nachweisen läßt, so kann er aus ihrer Wirklichkeit nicht auf die Wirklichkeit eines mit allmächtiger Freiheit handelnden Gottes schließen.

Hiermit ist also der Nachweis, daß die Vernunft Gott schaue, gänzlich verunglückt. Denn wir haben sowohl gezeigt, daß Jacobi bei näherer Betrachtung gar nicht von einem unmittelbaren Schauen

Gottes redet, sondern seinen Glauben auf einen Schluß stützt, und daß dieser Schluß nichts weniger als haltbar ist.

Am unglücklichsten aber ist sein Versuch, aus dem Begriffe des Absoluten die Persönlichkeit Gottes zu gewinnen. Wir haben oben berichtet, wie er meint, ein Sein ohne Selbstsein sei unmöglich; ein Selbstsein aber sei ohne Bewußtsein und dieses ohne Selbstbebewußtsein unmöglich. Der ganze Beweis beruht also auf dem Wörtlein: Selbst. Aber der Satz: ein Sein ist nicht ohne Selbstsein möglich, kann vernünftigerweise doch nur heißen: Wenn etwas als seiend gedacht wird, so muß es als selbständig, nicht von anderm abhängig gedacht werden. Wie daraus Bewußtsein und Selbstbewußtsein folgen soll, ist gar nicht abzusehen. Wenn die Persönlichkeit Gottes sich so leicht beweisen ließe, so möchte sie schwerlich jemals bezweifelt sein. Es sind also wiederum bloße Worte!

Sehen wir nun von dem psychologischen Gewande ab, in welches Jacobi seine Ansichten gehüllt hat, und ebenso von den einzelnen, freilich recht vielen, bemerkten Mißgriffen, so ist bei ihm doch eine nicht zu verachtende Vorausahnung des Richtigen zu finden; und außerdem ist sein Kampf gegen den Idealismus und Pantheismus voll von treffenden Bemerkungen.

Dem Unterschiede, welchen er zwischen Verstand und Vernunft macht, liegt das richtige Gefühl zum Grunde, daß theoretische und praktische Philosophie voneinander unabhängig sind. Das Gute und Schöne wird nicht aus theoretischen Begriffen, welche zur Erkenntnis des Seins und Geschehens dienen, geschlossen, sondern diese ästhetischen Begriffe sind gegen jene durchaus selbständig. Auch sind die ästhetischen Urteile, die Prinzipien des Guten und Schönen, keine logischen Verstandesurteile, sondern absolute Urteile über Wert und Unwert von Verhältnissen. Insofern läßt sich, wenn man nicht um Worte streiten will, selbst der Behauptung, daß die Vernunft ein Wahrnehmungsvermögen sei, ein richtiger Sinn unterlegen, nur muß man dabei nicht an die Wahrnehmung eines Seienden denken.

Daß Jacobi aber das Schauen des Löblichen und Schändlichen der Vernunft zuschrieb, war höchst natürlich. Er besaß ein höchst lebhaftes Gefühl für die unbedingte Würde des Sittlichen. Daher konnte er bei seinen mit der ganzen damaligen Philosophie geteilten Vorurteilen von den Seelenvermögen kaum anders als die Wahrnehmung des Guten und Schönen einem besonderen geistigen Vermögen zuschreiben. Nun galt aber die Vernunft allgemein als das Höchste im menschlichen Geiste; kein Wunder also, daß er ihr das beilegte was ihm das Höchste und Wertvollste war. Dann konnte ihm aber

auch die Vernunft nicht ein Denkvermögen bleiben, da aus dem bloß logischen Denken über Begriffe und ihre Verhältnisse die ästhetischen Urteile nicht entspringen, sondern aus dem Anschauen vorgestellter Verhältnisse. Es war also auf seinem Standpunkte so übel nicht, daß er die Vernunft für ein Wahrnehmungsvermögen ausgab. Freilich war es dagegen eine große Übereilung, daß er sie nun sofort zu einem Wahrnehmungsvermögen des übersinnlich Existierenden, Gottes und des Wesens des menschlichen Geistes, machte.

Das Sittliche und der Glaube an Gott.

Wenn auch noch nicht mit voller Klarheit, so war ihm doch die große Wahrheit aufgegangen, daß aus bloß theoretischer Erkenntnis die sittliche Beurteilung sich nicht ergeben könne. Sonst hätte er nicht Herbarts Urteil über Spinoza mit so lebhaftem Beifall begrüßen können [1]); und hätte nicht mit solcher Entschiedenheit die Begründung der Ethik auf die Begriffe der Glückseligkeit und der Pflicht verworfen. Er steht hierin der wahren Begründung der Ethik selbst näher als Kant, denn dieser behielt den Begriff der Pflicht als den ethischen Grundbegriff; Jacobi aber sieht ein, daß der Pflicht das Gefühl des unbedingt Achtungswürdigen zum Grunde liegt. Wäre es ihm daher nur möglich gewesen, von seiner besondern Absicht einmal abzusehn und sich in eine rein wissenschaftliche Untersuchung zu vertiefen, mit keiner andern Absicht als den vorliegenden Gegenstand zu erkennen, so hätte er die wahre Grundlegung der Ethik kaum verfehlen können; er hätte finden müssen, daß von unbedingten Urteilen über den Willen auszugehen ist, und daß sich aus ihnen die Musterbilder des Willens ergeben, welche das unbedingt Achtungswürdige darstellen, auf welchen dann erst weiterhin der Begriff der Pflicht ruht. Auch würde wie es scheint, sein edles und scharfes sittliches Gefühl die einfachsten Musterbegriffe des Guten richtig gefunden haben. Denn er stellt als die Haupt- und Grundtugenden: Weisheit, Güte und Willenskraft auf, in denen sich die Ideen der innern Freiheit, des Wohlwollens und der Vollkommenheit

[1]) Bd. 4. 2. Abt. S. 74. 75. Es heißt daselbst: »Gern aber verweise ich hier nochmals auf die Abhandlung über den Pantheismus von Kraus, und daneben, ja hier vornehmlich, auf die vor kurzem erschienene treffliche Schrift über das System des Spinoza von Herbart, unter dem Titel: Gespräche über das Böse. »Ich vermisse bei Spinoza«, sagt der Verf. (S. 19), »ebensowohl das Gute in der Höhe als das Böse in der Tiefe.« — Aus dem innersten Grunde meines Herzens und Geistes füge ich diesem vollwichtigen Spruche ein Ja und Amen hinzu.«

nicht verkennen lassen. Es fehlen allerdings die Ideen des Rechts und der Vergeltung, aber aus dem natürlichen Grunde, weil damals Naturrecht und Moral noch zwei getrennte Wissenschaften waren, und weil es Jacobi eben nicht darum zu tun war, sich in eine philosophische Wissenschaft zu vertiefen, er wollte nur seinen Glauben retten.

Auch in der Begründung des Glaubens an Gott vermittels der moralischen Freiheit zeigt sich, so sehr die Sache auch begrifflich verfehlt ist — ein nur nicht zu deutlicher Erkenntnis gelangtes Gefühl.

Wenn das Gemüt über den Fetischismus, d. h. die rein eudämonistische Religiosität, erhoben ist, so ist es nur die Anerkennung der sittlichen Ideen und das daraus folgende Streben, sie in sich selbst und in der Welt zu realisieren, wodurch der Glaube an Gott in warmer Lebendigkeit erhalten wird. Bloße teleologische Betrachtungen können eine das ganze Leben wirklich durchziehende Frömmigkeit nicht erzeugen. Selbst wenn es ihnen gelänge, einen festen und bestimmten Begriff von Gott, als dem allmächtigen, allgütigen und allweisen Schöpfer und Herrn zu begründen, so würde dennoch die daraus entspringende religiöse Gesinnung einen viel kälteren Ton haben, als das aus sittlichen Bedürfnissen entspringende religiöse Gefühl. Nur die sittliche Sehnsucht und Hoffnung auf vollkommene Erlösung und auf Herstellung eines vollendeten göttlichen Reichs erzeugt eine dauernde und innig in die Gemütsvorgänge eingreifende Frömmigkeit. In diesem Sinne hat Jacobi nicht unrecht zu sagen, daß des Menschen Glaube sich hebt oder sinkt, wie sein Geist sich hebt oder sinkt.

Wider den Pantheismus.

Aus seinen Streitreden wider den Naturalismus, d. h. den namentlich durch Schelling und Anhänger erneuten spinozistischen Pantheismus, ist zunächst die strenge Rüge des Mißbrauchs, den derselbe mit dem Namen Gottes treibt, hervorzuheben: — »sie reden, was sie nicht denken, weil es unmöglich ist zu denken — eine blinde Vorsehung, einen unvorsetzlichen Vorsatz, eine freie Notwendigkeit. Auch Spinoza verstand schon das unbewußte, blinde Schicksal als Vorsehung auszulegen, und konnte nun, auf diese Auslegung gestützt, ebenfalls von Ratschlüssen und einer Weltregierung seines Gottes . . . ergiebig reden.« [1]) »Ich führe Krieg nur mit dem sich für das, was er ist,

[1]) Bd. 2. S. 114.

entweder nicht selbst erkennenden oder nicht aufrichtig bekennenden, Notwendigkeit und Freiheit, Vorsehung und Fatum in Eins zusammenmischenden, mit sich selbst durchaus mißhelligen Fatalismus, der nun wissen will, der wunderbare Mischling! auch von übernatürlichen Dingen, ja von einem Gotte, hilfreich, gnädig und erbarmend, wie der Gott der Christen.« [1]) Besonders scharf und treffend spricht er über Schellings Versuch, den Theismus mit dem Pantheismus zu vereinigen, welcher in der bekannten Abhandlung von der menschlichen Freiheit zu finden ist, dieser Fundgrube für die moderne christliche wissenschaftliche Theologie! Er zeigt treffend, wie in dieser wunderbaren Zirkelrede das Für und Wider sich gegenseitig verschlingen und die offenbarsten Widersprüche sich hier brüderlich umarmen. [2])

Diese Polemik Jacobis gegen den Spinozismus, von dem er richtig erkannt hatte, daß er Atheismus sei, obwohl »ein gewisser Schaum von Spinozismus mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerei« sich sehr wohl vertrage, [3]) ist auch noch in der Gegenwart, nicht ohne Gegenstand; denn die Zeit ist noch nicht vorüber, wo man in der Verbindung mit dem Spinozismus den wissenschaftlichen Glanz und das Heil der Theologie findet.

Es ist nur zu bedauern, daß dieser Erkenntnis von der Unvereinbarkeit des Spinozismus in jeglicher Gestalt mit einem ehrlichen Theismus bei ihm der rechte Nachdruck fehlt, weil er die rechten Grundirrtümer jener Art zu philosophieren nicht durchschaut, sondern wähnt, daß sie wissenschaftlich unüberwindlich sei; ja sogar meint, diese Art der Spekulation sei eigentlich die eigentümliche Natur des menschlichen Verstandes. Wer sich also seinen Verstand nicht rauben lassen und ihm seinen salto mortale nicht nachmachen wollte, wurde von ihm selbst zum Spinozismus hingewiesen.

Außer demjenigen, was wir schon oben hierüber angemerkt haben, kommt besonders in Betracht, daß Jacobi deshalb sich seinen Gegnern wissenschaftlich gefangen geben muß, weil er mit ihnen die Gottheit für das Absolute oder für die Substanz der Welt ansieht, wenn ihm dieser Umstand auch nicht klar vor Augen getreten ist.

Er sagt: »Es kann nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnen hervorgehen und sich allmählich entwickeln lassen, und solche, welche be-

[1]) Bd. 2. S. 116.
[2]) Bd. 2. S. 84–92.
[3]) Bd. 4. S. 216.

haupten, das Vollkommenste sei zuerst, und mit ihm und aus ihm beginne alles; oder: es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge, sondern es gehe voraus und es sei der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, — ein Schöpfer — Gott.« [1])

Wir haben gegen diese Worte zunächst einzuwenden, daß Jacobi die Philosophen als solche in diese beiden Klassen teilt und nicht bloß von den beiden möglichen Weltansichten redet, unter denen zuletzt die Meinung der gebildeten Welt überhaupt zu wählen hat. Das Gebiet der philosophischen Wissenschaft reicht nämlich nur so weit, als das strenge Wissen, dessen Gegenteil unmöglich ist, sich ausdehnen kann. Jene beiden Behauptungen aber übersteigen, wie Jacobi selbst weiß und sagt, alle Wissenschaft. Darum kann auch die Philosophie nicht nach jenen beiden Hauptklassen unterschieden werden. Denn die Entscheidung über jene Frage fällt nicht in das Gebiet des strengen Wissens, sondern in das der Meinung, und kann nur, je nachdem das Wissen von dem Gegebenen sich so oder anders gestaltet, nach dieser oder jener Seite hin mit Wahrscheinlichkeit beantwortet werden.

Sodann aber ist der Gegensatz selbst nicht ganz richtig gestellt. Daß in der Welt selbst das Unvollkommnere dem Vollkommneren vorangegangen und dieses aus jenem entwickelt ist, kann nach unserer philosophischen Ansicht gar nicht in Frage gestellt werden. Denn die innere Bildung der realen Wesen, auf welcher die organische und physische Vollkommenheit beruht, mußte erst entstehen und konnte nicht mit einem Schlage da sein, sondern mußte von einer Stufe zur andern in der Zeit fortschreiten. Daher ist der Gegensatz überhaupt nicht so zu stellen, ob im Anfange das Vollkommene oder Unvollkommene sei, sondern ob das anfänglich notwendig Unvollkommene der Welt sich durch sich selbst zum Vollkommneren entwickelt habe, oder durch eine schöpferische Intelligenz allmählich dazu entwickelt sei und fortwährend entwickelt werde?

Diese richtige Stellung des Gegensatzes konnte Jacobi aber deswegen nicht finden, weil er in Wahrheit nur die Absicht hat, Gott als übernatürliches, supramundanes Wesen zu setzen, aber eigentlich doch nicht davon losgekommen ist, diesen angeblich übernatürlichen Gott als die Substanz der Welt zu denken. Denn wenn er auch die Möglichkeit seiner Behauptung nicht begreift, so behauptet er doch, daß das Endliche aus dem Unendlichen, das Uneine aus dem Einen,

[1]) Bd. 3. S. 382.

das veränderliche Zeitliche aus dem unveränderlich Ewigen entweder ein für allemal entsprungen sei, — nach theistischer Ansicht, oder kontinuierlich von Ewigkeit zu Ewigkeit aus jenem Unbedingten nicht als ein Werk, sondern als ein in Wahrheit mit ihm eins und dasselbe hervorgehe.[1]) Ist aber die Welt aus Gott hervorgegangen, aus ihm entsprungen, — mag es auf einmal oder von Ewigkeit zu Ewigkeit geschehen, — so ist und bleibt Gott die Substanz oder das Absolute der Welt.

Daß aber Jacobi eben unter diesem Begriffe des Absoluten der Welt faßt, geht noch deutlicher aus folgenden Worten hervor: Alles Werden setzt notwendig ein Sein oder Seiendes voraus, welches nicht geworden ist; alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches, Ewiges; alles Bedingte zuletzt ein nicht Bedingtes, Absolutes: diese Wahrheit wird als eine unmittelbare Voraussetzung der Vernunft, oder als eine positive Offenbarung durch dieselbe von allen Philosophen einstimmig anerkannt, und sie trennen sich nur über die Frage: ob dieses Absolute ein Grund oder ob es eine Ursache sei. Daß es Grund sei und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es Ursache sei und nicht Grund, der Theismus.[2]) Diese Voraussetzung der Vernunft soll nach Jacobi überdies zwar eine notwendige, aber doch durchaus unbegreifliche sein; weil wir nicht zu ergründen vermögen, wie aus dem von der Vernunft unmittelbar vorausgesetzten Unbedingten das Bedingte, aus dem absolut Einen das Uneine usw. entspringen könne.

Dieses Absolute, von dem Jacobi hier redet, ist also offenbar um des Werdenden, Veränderlichen, kurz Relativen willen angenommen, als welches sich die Weltdinge zeigen. Denn weder das sinnlich Gegebene, noch das Ich, das Gegebene des innern Sinns, kann das Seiende sein, da die Begriffe, durch welche das Gegebene gedacht werden muß, die absolute Position nicht vertragen. Es kann aber ohne Widerspruch das Relative nicht absolut gesetzt werden, also muß gesetzt werden, daß Absolutes sei, dessen Relatives die gegebene Welt ist. Nun ist nach Jacobis Ansicht dieses Absolute der persönliche Gott, also faßt er denselben als das Absolute der Welt. Die Welt ist ihm also ebensowohl, wie seinen Gegnern, nur ein modus, oder wenn man will, ein Accidenz der absoluten Substanz, welche Gott ist.

Ebenso setzt er mit seinen Gegnern ohne weiteres voraus, daß

[1]) Bd. 3. S. 405. 409.
[2]) Bd. 3. S. 403. 404.

dieses Absolute nur Eins sei, und daß die Natur dieses Unbedingten das Bedingen sei, daß es also seiner Qualität nach als ein absolut Wirkendes gefaßt werden müsse. Denn der wahre Begriff des Unbedingten ist ihm der des Freien; Freiheit aber ist ihm absolute Selbsttätigkeit.[1])

Wenn nun dem so ist, so muß freilich diese Voraussetzung eine absolut unbegreifliche genannt werden, aber noch in einem andern Sinne, als Jacobi meint. Er meint, sie sei unbegreiflich, weil uns die Data fehlten, einzusehen, wie das Absolute wirke, weil wir also sein Wirken in Gedanken nicht konstruieren können. In diesem Sinne ist allerdings in der Tat die Weltschöpfung ein für uns undurchdringliches Geheimnis. Aber es kann ein Begriff auch deshalb unbegreiflich sein, weil er an innern Widersprüchen leidet. Und in diesem Sinne ist sein Absolutes nicht bloß für uns, sondern überhaupt etwas Unbegreifliches. Denn wie aus dem wahrhaft Einen wahrhaft Vieles werde und das Eine doch Eins bleibe, kann weder ein menschlicher noch ein göttlicher Verstand begreifen, da es ein absolut unauflöslicher Widerspruch ist; und ein solcher Widerspruch ist es nicht minder, die Qualität dieses Einen als absolut wirkend zu denken, d. h. als notwendig sich beziehend auf etwas, was sie nicht selbst ist, und doch als absolut, d. h. sich nicht auf etwas beziehend.

Jacobi setzt also sein Eines Absolute um des Relativen der Welt willen; damit setzt er es als das Eine Seiende und die Welt als das in oder an diesem Einen Werdende, ihm Inhärierende. Er steht also mit seinen Begriffen philosophisch ganz auf der Seite seiner Gegner, der Monisten, obgleich er sich ihnen diametral entgegenzusetzen meint, — ein Schicksal, in welchem er viele Genossen findet.

Die Grundgedanken, von denen hier die Rede ist, bilden bekanntlich den sogenannten kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes, und Jacobi hat also denselben, trotz seiner Verwerfung aller solcher Beweise, unbewußt in seine Überzeugung mit aufgenommen. Dieser Beweis aber führt auf rechtmäßige Weise nur dazu, dem Relativen, als welches die gegebene Welt sich zeigt, Absolutes vorauszusetzen, welches der Träger dieses Relativen ist. Aber er führt nicht zu dem Gedanken eines intelligenten Schöpfers; denn in dem bloßen Gedanken, daß das Gegebene relativ und veränderlich ist, liegt kein Grund das Absolute, welches um deswillen gesetzt wird, als eins, als absolut tätig und als intelligent zu setzen. Vielmehr zwingt eine richtige Spekulation, welche von jenen Begriffen ausgeht, viele reale,

[1]) Bd. 2. S. 80. Bd. 4. S. 26.

durchaus einfache Wesen zu setzen, denen das Geschehen und Wirken an sich zufällig ist, die also auch ursprünglich nicht intelligent gedacht werden dürfen. Folglich ist das Absolute der Welt nicht — Gott. Auf den Gottesbegriff wird die philosophische Spekulation nur dann geführt, wenn man von der Bemerkung ausgeht, daß in jenen realen Wesen der Welt der Grund nicht liegen kann, daß in der gegebenen Welt die bekannten teleologischen Data vorhanden sind. Denn nach richtiger Bestimmung des Realen oder Absoluten der Welt bleibt nur das Entweder oder übrig, das Zweckmäßige in der Welt dem bloßen Zufall zuzuschreiben, oder es als ein Werk einer überweltlichen und also übernatürlichen Intelligenz anzusehen. Diese Intelligenz ist dann aber für die menschliche Spekulation unerforschlich, weil auf ihre wissenschaftliche Erkenntnis als eines Überweltlichen und Übernatürlichen diejenigen Methoden und Begriffe nicht angewandt werden können, welche ihrer Natur nach sich nur auf die gegebene Welt beziehen.

Obwohl also Jacobi seinem Philosophieren die Absicht vorgezeichnet hat, den Theismus zu behaupten und rechtfertigen, so hat er doch im Grunde vergeblich daran gearbeitet. Zwar spricht er auf eine tüchtige und kräftige Weise das sittliche Bedürfnis des Glaubens an einen persönlichen Gott und dessen bewußte und absichtsvolle Weltregierung aus; aber was er an spekulativer Verteidigung dieses Glaubens beibringt, ist wenig gelungen. Freilich ist sein Nachweis, daß aller Spinozismus und Idealismus im Grunde Nihilismus sei, richtig, und er hat somit dargetan, daß man sich bei dieser Art von Philosophie nicht beruhigen könne; allein seine eigenen Behauptungen sind theoretisch ebenso unbegreiflich und widersprechend, wie die seiner Gegner, zumal da sie zuletzt ganz auf denselben Begriffsbestimmungen beruhen. Seine Gegner konnten also ihm mit Recht erwidern: er behaupte zwar, ihnen Unbegreiflichkeiten nachgewiesen zu haben, aber da er selbst von seinen eigenen Positionen auch sage, daß sie Unbegreifliches enthielten, so sähen sie keinen Gewinn darin, ein Unbegreifliches gegen das andere zu vertauschen.

Es ist um so mehr zu bedauern, daß Jacobis eigene philosophischen Begriffsbestimmungen und Ansichten so wenig stichhaltig sind, als er einen großen Einfluß auf seine Zeit und auch auf seine Nachwelt ausgeübt hat. Seine Lehre mußte ja wohl allen denen willkommen sein, welche ein großes Ärgernis daran nehmen, daß Kant die Unmöglichkeit dargetan hatte, spekulativ genügende Beweise für das Dasein Gottes, die Freiheit und die Unsterblichkeit zu führen. Da ihre religiöse Überzeugung hauptsächlich auf der bis dahin für

unerschütterlich gehaltenen Gültigkeit dieser Beweise ruhte, so wurde ihnen durch Kants Kritik derselben ein empfindlicher Verlust zugefügt. Wie angenehm mußte es daher allen sein, welche das Wahre von dem Falschen bei Kant nicht zu trennen vermochten, von Jacobi belehrt zu werden, daß jene Beweise allerdings unmöglich, aber auch völlig unnütz, ja schädlich seien. Der Glaube an Gott beruhe vielmehr auf einer unmittelbaren Vernunftanschauung, die völlig ebenso sicher sei, wie die sinnliche Wahrnehmung.

Hatte man also die Entdeckungen Kants für einen Verlust angesehen, so lehrte nun Jacobi, daß sie vielmehr ein Gewinn seien. Denn Kant habe eben den Weg zu der Erkenntnis gebahnt, daß die göttlichen Dinge nur durch Vernunftanschauung zu erkennen seien; und diese unmittelbare Anschauung habe natürlich viel mehr Gewißheit und Wert, als der mittelbare Weg des Verstandes durch Beweise. Man hatte es also nun bedeutend bequemer, wie früher. Des mühsamen Geschäfts, Beweise zu verstehen und zu prüfen, überhoben, brauchte man sich bloß seiner Anschauung zu überlassen, um eine absolut sichere Überzeugung von den göttlichen Dingen zu haben. Kein Wunder, daß Jacobi vielen Beifall fand, denn die Bequemlichkeit im Denken hat viele Liebhaber. Hatte man doch nun ein Recht, den in manchen Stücken so unbequemen Verstand mit seinen Reflexionen, Abstraktionen und Argumentationen verächtlich beiseite zu schieben. Schon bei Kant hatte er sich gefallen lassen müssen, eine untergeordnete Rolle zu spielen. Der praktischen Vernunft war der Primat über die theoretische eingeräumt und diese war bei Kant doch eigentlich nur eine höhere Stufe des Verstandes. Jedoch hatte die praktische Vernunft Kants die Beweisführung, also die Hilfe des Verstandes noch nicht verschmäht. Nach Jacobi aber ist der Verstand gänzlich untauglich, die sogenannte höhere Wahrheit zu erkennen; nur das Feld der Mathematik und der Logik bleibt seine Domäne, auf welcher er formale Wahrheit ernten kann. Die reale übersinnliche Wahrheit aber wird nur durch die Vernunft geschaut.

Nun brauchte jeder die seinen Lieblingsüberzeugungen entgegenstehenden Behauptungen, mochten es auch noch so sorgfältig geprüfte und bewiesene Wahrheiten sein, nur als Religionsphilosophie oder als Verstandeswahrheiten, dagegen seine Meinungen als Vernunftanschauungen auszufen, um wenigstens in seinen eigenen Augen recht zu behalten. Denn alles was die Form der Verstandesreflexion trug, war schon deshalb im Unrecht, — ein Verfahren welches von Hegel und seinen Schülern namentlich der sogenannten rechten Seite bis zum Überdruß angewandt ist. Ganz besonders aber

machten sich die Theologen aller Farben diese Jacobische Erhebung der Vernunftanschauung über das verständige Denken zu nutze; nicht allein solche, welche zum Rationalismus hinneigten, sondern auch die orthodoxen. Selbst bei solchen Extremen, wie H. Leo, findet sich jene Jacobische Lehre. Dieser sagt z. B. wörtlich: »Die Wahrheit ist immer und überall ein unmittelbar Gegebenes, — die sinnliche Wahrheit durch die sinnliche Wahrnehmung, die höhere Wahrheit durch den Glauben, keine Wahrheit läßt sich beweisen.«[1]) — Daher wurde es Sitte, alle Beweise für das Dasein Gottes unbesehens aus der Dogmatik herauszuwerfen und anstatt dessen sich auf ein besonderes Organ für den Glauben oder auf ein Religionsvermögen zu berufen; ja man verstieg sich soweit, es für ein lügnerisches Verfahren auszugeben, das Dasein Gottes beweisen zu wollen, denn dann müßte man sich erst in die Lüge hineinversetzen, daß kein Gott sei. — Ob indes bei Schleiermacher ein so starker Einfluß Jacobis, wie man gewöhnlich annimmt, vorauszusetzen sei, scheint einigermaßen zweifelhaft. Darauf, daß Schleiermacher ebenso wie jener die Religion auf das Gefühl oder das unmittelbare Bewußtsein baut, wird man sich nicht zu dreist berufen können. Denn das Schleiermachersche religiöse Gefühl ist ein ganz anderes. Bei Jacobi steht, wie nachgewiesen ist, die Sache so, daß er das Gute und Schöne unmittelbar schaut und mittels dieses ästhetischen Gefühls den lebendigen, persönlichen Gott. Schleiermacher dagegen hat ein sozusagen nur theoretisches, gleichgültiges Gefühl der absoluten Abhängigkeit, in welcher das Endliche von der absoluten Einheit steht. Es ist daher bei ihm die von Spinoza angeblich bewiesene durchgängige Determination der einzelnen Dinge in der absoluten Substanz nur übersetzt in die, wenn man will, allerdings Jacobische Form des unmittelbaren Bewußtseins. Aber der Inhalt dieses Gefühls ist bei beiden der gerade entgegengesetzte. Während Schleiermacher seine absolute Abhängigkeit fühlt, fühlt Jacobi seine absolute Freiheit. Daher ist es auch ein stehender Vorwurf gegen jenen geworden, daß man bei ihm das Freiheitsgefühl vermisse. Auch das Ergebnis ist entgegengesetzt: Schleiermacher folgert aus dem Gefühl den Pantheismus, Jacobi den Theismus.

Allein soviel auch eine streng philosophische Kritik an Jacobis Leistungen auszusetzen hat, und so sehr man es bedauern mag, daß sie einem besonnenen und prüfenden Denken ungünstig gewesen sind, so sind seine Verdienste in kulturhistorischer Hinsicht doch

[1]) Evang. Kirchenzeitung 1851. Nr. 30. Andre Beispiele s. O. Flügel, Spekulative Theologie der Gegenwart. S. 157.

nicht zu unterschätzen. Ihm bleibt das Verdienst, sich vor allen andern energisch der höchst übermütigen und höchst unreifen idealistisch spinozistischen Spekulation seinerzeit entgegengestemmt und bewirkt zu haben, daß sie nicht allein das Feld in der Meinung ihrer Zeitgenossen behalten hat. Und dieses Verdienst ist kein geringes, wenn man bedenkt, daß jene Spekulation, wenn auch unabsichtlich, die sittlich religiösen Interessen notwendig schädigen mußte, da als ihr Resultat, wie Jacobi laut gesagt hat und wie vom Erfolge bewiesen ist, sich der Atheismus gezeigt hat.

Verlag von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Flügel, Otto, Abriß der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 4. Aufl. Nebst einer Vorrede von Sempronius. 1901. XVI u. 120 Seiten. Preis 1,60 M, eleg. geb. 2,30 M.

— — Idealismus und Materialismus der Geschichte. 1898. V und 221 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.

— — Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 1902. VII und 218 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.

— — Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1903. 4. Aufl. VIII und 270 Seiten. Preis 3,50 M, geb. 4,50 M.

— — Über die Phantasie. Ein Vortrag. 2. Aufl. (Pädag. Mag. 10.) 1895. Preis 0,30 M.

— — Das Seelenleben der Tiere. 3. Auflage. 1897. IV und 176 Seiten. Preis 2,40 M, geb. 3,10 M.

— — Die Sittenlehre Jesu. 5., verbesserte u. vermehrte Aufl. 1904. 80 Seiten. Preis 1 M 20 Pf., geb. 1 M 80 Pf.

— — F. H. Th. Allihn's Grundriß der Ethik. Neu bearbeitet und erweitert. 1898. XII und 272 Seiten. Preis 4 M, eleg. geb. 5,20 M.

— — Wille. 1899. 16 Seiten gr. 8°. Preis 0,60 M.

— — Über das Absolute in den ästhetischen Urteilen. (Pädagogisches Magazin 167.) 1901. Preis 0,40 M.

— — Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts. (Pädagogisches Magazin 51.) 1894. Preis 0,50 M.

— — Über die persönliche Unsterblichkeit. Vortrag, geh. im Zweigverein für wissenschaftl. Pädagogik in Halle a/S. 3. Aufl. 1899. 24 S. Preis 0,40 M.

— — A. Ritschl's Philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl. 1895. VIII und 244 Seiten. Preis 2 M, geb. 2,80 M.

— — Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. VI und 210 Seiten. Preis 2,50 M, geb. 3,20 M.

— — Zur Philosophie des Christentums. Abhandlungen und Betrachtungen. 1899. 127 Seiten. Preis 1,80 M, geb. 2,70 M.

— — Kant und der Protestantismus. 1900. 44 Seiten. Preis 0,70 M.

— — Richard Rothe als spekulativer Theologe. 1899. 47 S. Preis 1 M.

— — Herbart und Strümpell. (Pädag. Mag. 235.) 1904. Preis 65 Pf.

— — Falsche und wahre Apologetik. (Pädag. Mag. 236.) 1904. Preis 75 Pf.

— — Über das Verhältnis des Gefühls zum Intellekt in der Kindheit des Individuums und der Völker. (Unter der Presse.)

— — Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Heft I: Kants Religionsphilosophie von Ch. A. Thilo. 1905. VII u. 65 S. Preis 1,20 M.

Burk, Dr. **G.,** Sozial-Eudämonismus und Sittliche Verpflichtung. Ein Beitrag zur modernen Geistes- und Sozial-Reform. 63 Seiten. Preis 1,20 M.

Nahlowsky, Dr. **Jos. W.,** Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate. 53 Seiten. Preis 0,75 M.

— — Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. VIII und 88 Seiten. Preis 1,20 M.

— — Das Duell. Sein Widersinn und seine moralische Verwerflichkeit. 39 S. Preis 60 Pf.

Pokorny, J., Regierungsrat, Drei gemeinverständliche Vorträge über das Wohlgefallen am Schönen, das Pathos und die Komik. 1903. 74 Seiten. Preis 1,20 M.

Schilling, Dr, **Gustav,** Prof. an der Univ. Gießen, Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. 58 Seiten. Preis 0,80 M.

— — Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen d. Geistes. 2. Aufl. 24 Seiten. Preis 0,50 M.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY.
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS.

Religionsphilosophie
Einzeldarstellungen
Herausgegeben von
O. Flügel.

3735:23

Heft III.

Die

Religionsphilosophie

der Schule Herbarts.

Drobisch und Hartenstein.

Von

O. Flügel.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905.

Preis 1,50 M.

ZAD

Religionsphilosophie.

III.

Religionsphilosophie

in Einzeldarstellungen.

Herausgegeben

von

O. Flügel.

Heft III.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Die

Religionsphilosophie

der Schule Herbarts.

Drobisch und Hartenstein.

Von

O. Flügel.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
Subjektive Religion 6
Die objektive Wahrheit der Religion 10
Schranken des teleologischen Gottesbeweises 14
Philosophische Verteidigung der Religion 17
Philosophische Verteidigung des Christentums 23
Moritz Wilhelm Drobisch 29
Erster Abschnitt. Von den Beweisen über das Dasein Gottes 38
Zweiter Abschnitt. Die Determination der Idee Gottes 51
Gustav Hartenstein 61
Einleitung. Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie 61
Erster Abschnitt. Beweise über das Dasein Gottes 66
1. Ontologischer Beweis 66
2. Kosmologischer Beweis 67
3. Teleologischer Beweis 69
a) Physikoteleologischer 69
b) Ethikotheologische Beweise 73
Zweiter Abschnitt. Entwicklung der Idee Gottes 76
Dritter Abschnitt. Über das Verhältnis der allgemeinen Religionsphilosophie zur positiven Religion 83

Einleitung.

Durch F. H. Jacobi geht von Kant aus der Weg der Spekulation folgerecht entweder in den vollen Idealismus oder in den Realismus, zu Fichte oder zu Herbart. Jacobi gilt als der erste, der die Inkonsequenz des Kantischen halben oder transcendentalen Idealismus aufdeckte. Kant hatte einmal behauptet, daß die Kategorien also auch die der Ursachlichkeit keine Geltung im Bereiche der Dinge an sich haben und zugleich, daß diese die Ursachen unserer Sinnesempfindungen sind. Nur eine dieser beiden Behauptungen kann festgehalten werden. Entweder die erste, die Kategorie der Ursache gilt nicht für die Dinge an sich, dann sind diese nicht die Ursachen unserer Empfindungen und Erfahrungen, sondern das Ich ist alleiniger Erzeuger der Empfindungen sei es ohne Ursache oder aus rein innerer Ursache. Die Außenwelt ist dann aufgehoben. Das ist der Weg zum Idealismus Fichtes.

Wird die andere Behauptung festgehalten, daß das Ich nicht allein die Ursache unserer Erfahrung ist, sondern daß dazu von ihm unabhängige Ursachen nämlich Dinge an sich mitwirken müssen, so gelangt man zur Realität der Außenwelt, zum Realismus Herbarts.

Auch in der praktischen Philosophie führt von Kant aus der Weg über Jacobi zu Herbart. Jacobi erkennt, daß der Pflichtbegriff nicht der Grundbegriff in der Ethik sein kann, sondern daß der Pflicht das Gefühl des unbedingt Achtungswürdigen vorausgehn müsse. Weiter verfolgt, führt dieser Gedanke zu Herbarts praktischen Ideen.

Wir stehn nun vor der Frage: läßt sich Herbarts theoretische Philosophie zu einer Religionsphilosophie verwenden? Kann man auf Grund dieser Philosophie zu einer Weltanschauung gelangen, die in gleicher Weise die Fragen des forschenden Geistes wie die Bedürfnisse des Gemüts befriedigt?

Dazu gehört vor allen, ins Klare zu kommen nicht allein über

die Welt, wie sie sichtbar vor uns liegt, sondern auch über das Unsichtbare oder Übersinnliche, also z. B. über die Fragen: sind wir abhängig von unsichtbaren Mächten, können wir etwas tun, sie uns geneigt zu machen? Wie kommen wir hinweg über die Probleme des Übels, der Sünde und des Todes? Die Lösung der religiösen Fragen gehört ganz wesentlich zu einer befriedigenden Weltanschauung.

Wird man auf dem Wege der Philosophie über die Fragen jemals ins Klare kommen?

Diese Frage ist eigentlich erst von Kant aufgeworfen und von ihm im verneinenden Sinne beantwortet. Bis dahin glaubte man, der Hauptsache nach lasse sich der religiöse Glauben etwa im Sinne des Christentums beweisen, wohl gar als ein Ergebnis der menschlichen Vernunft ansehen. Und doch ist es sehr die Frage, ob dies allgemein feststand. Atheisten hat es zu allen Zeiten gegeben, und Leibniz klagt 1696, wollte Gott alle Menschen wären wenigstens Theisten und wären überzeugt, daß alles von einer allmächtigen Weisheit regiert würde. Und wenn auch dieser theoretische Glaube noch nicht in dem Maße erschüttert war als in unserer zweifelsüchtigen Zeit, so ist doch wahre Religiosität oder praktisches Christentum, das sich in tätiger Nächstenliebe erweist, damals sicherlich nicht größer gewesen als jetzt.

Durch Kant wurde wohl für immer die Meinung zerstört, daß man auf rein theoretischem Wege die Wahrheit der Religion erhärten könne. Das heißt: ein strenges Wissen von Gott und göttlichen Dingen gibt es nicht, oder eine Religionsphilosophie in dem Sinne wie es eine Metaphysik, Psychologie, Ethik, Logik gibt, ist unmöglich, Gott ist weder Gegenstand der Anschauung noch des strengen Wissens.

Nun sagt aber das Nicht-Erkennen nicht aus, ob Gott existiert oder nicht, nur soviel: wenn er existiert, so kann ich das nicht beweisen, wenn er nicht existiert, so kann ich dies auch nicht erkennen. Das Dasein Gottes wird weder geleugnet noch bewiesen. Zwischen beiden aber, zwischen beweisen und leugnen, gibt es sehr viele Grade der Überzeugung. Es ist z. B. die Frage, ob nicht etwa mehr für als gegen die Existenz Gottes spricht, oder ob nicht vielleicht die Annahme Gottes eine wahrscheinliche ist. Muß man sich doch in den allermeisten Fällen im menschlichen Wissen, Handeln und Leben mit Graden bloßer Wahrscheinlichkeit begnügen.

So ist denn auch da, wo Kants Nachweis, daß ein spekulatives Erkennen von Gott unmöglich sei, beherzigt wurde, immer von neuem

der Versuch gemacht, den Glauben an Gott auf irgend eine Weise zur festen Überzeugung auf wissenschaftlichem Wege zu erheben.

Von der Art, wie dies auf dem Wege des Idealismus von Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher u. a. nach dem Vorgang Spinozas geschehen ist, wird in spätern Heften gehandelt werden. Hier haben wir es mit dem Realismus Herbarts zu tun, der ja gleichfalls an Kant anknüpfte.

Kant selbst nun hat die Versuche, zu einer Art von Religionsphilosophie zu gelangen, nie aufgegeben, ja er erklärt die religiösen Gegenstände Gott, Freiheit und Unsterblichkeit für das eigentliche Ziel aller Philosophie und seines Philosophierens insbesondere. Wenn man daher die Gründlichkeit und Tiefe in der Anlage seiner philosophischen Arbeiten kennt, so fühlt man sich zur Bewunderung des Ernstes hingerissen, mit welchem dieser große Denker die ganze Kraft und Fülle seines Geistes jenen höchsten Gegenständen widmete.

Herbart hat sich bekanntlich einen Kantianer genannt. Er tat dies nicht bloß, weil er mit Kant in der Bestimmung des Begriffs vom Sein und in den Grundlagen der Ethik einverstanden war, sondern nicht zum wenigsten, weil er sich mit ihm eins darin fühlte, daß die Religion oder überhaupt eine Weltanschauung nicht Gegenstand der Philosophie sein könne noch dürfe. Weltansichten, sagt er,[1]) gehören dem Glauben, aber die wahre Philosophie sagt nicht mehr aus als sie weiß. Diese Gegenstände schloß er jedoch von der strengen Forschung aus, nicht weil unserm Geiste durch die in ihm bereit liegenden Formen, Kategorien und Ideen ursprünglich und für immer besondere Schranken auferlegt seien, sondern weil weder Gott noch die Welt als Ganzes gegeben ist. Wenn Herbart aber Grund hatte, bei diesen Gegenständen von der strengen Forschung abzusehen, so meinte er doch nicht, daß man darin nicht zu einer festen Überzeugung gelangen könnte. Vorzugsweise sind es die teleologischen Betrachtungen, durch welche er die Religion für immer als philosophisch bestätigt und gestützt betrachtet. Und weil er als Realist Grund hatte, diesen Betrachtungen in ganz anderer Weise zu trauen, als Kant dies vermochte, so wußte er schon dadurch die Religion auch philosophisch betrachtet für immer gesichert. Zugleich aber wußte er, daß diese Betrachtungen längst bekannt und geläufig waren, daß man ihnen im Grunde genommen nicht viel hinzusetzen kann, und ebenso, daß sie sich nicht erweitern lassen, zugleich auch, daß sich ihnen keine strenge Gotteserkenntnis abgewinnen läßt. Aller

[1]) Hartensteins Ausgabe V, 162. Kehrbach V, 180.

Fortschritt in der Religionserkenntnis kann nur subjektiv sein, nie aber objektiv in dem Sinne, als könnten wir durch empirische Forschung oder durch spekulatives Denken hoffen, weiter in die göttlichen Geheimnisse einzudringen. Wie oft und wie treffend Herbart sich darum auch über religiöse Angelegenheiten äußert, so ist doch bei Herbart nicht wie bei Kant die Sicherung der religiösen Erkenntnis das Ziel seiner philosophischen Untersuchungen.[1])

Sein Ziel war höher. Er bemerkt: »Ich für mein Teil habe seit zwanzig Jahren Metaphysik und Mathematik, und daneben Selbstbeobachtungen, Erfahrungen und Versuche aufgeboten, um von wahrer psychologischer Einsicht nur die Grundlage zu finden. Und die Triebfeder dieser nicht eben mühelosen Untersuchungen war und ist hauptsächlich meine Überzeugung, daß ein großer Teil der ungeheuren Lücken in unserm pädagogischen Wissen vom Mangel der Psychologie herrührt usw.[2]) Das Ziel aller religiösen Erkenntnis kann nur sein, sie als Mittel dienen zu lassen zur Bildung, Befestigung und Reinigung des sittlichen Charakters.[3]) Dies letztere ist das Ziel von Herbarts Pädagogik und zugleich das Ziel aller seiner Untersuchungen. Was also Kant als Ziel vorschwebte, ist für Herbart nur Mittel. Sein Ziel ist ein praktisches, nicht Erkenntnis allein, sondern Verwertung der gewonnenen Erkenntnis zur sittlichen Bildung für sich und andre. Die Religion darf ja ihren Zweck nicht im bloßen Wissen suchen; wie sie ausgeht von praktischen Bedürfnissen des menschlichen Herzens, so muß sie auch in das praktische Leben zurückkehren, sie soll den Leidenden trösten, den Fürchtenden beschwichtigen, den Schwachen stärken, den Unmündigen belehren, den Zweifelnden beruhigen, dem Tugendhaften beistehen, den Sünder erschüttern, den Reuigen beruhigen, den Sterbenden zur Hoffnung beleben — kurz sie soll sittlich erziehen.[4])

[1]) Zusammengestellt von Hendewerk, Herbart und die Bibel 1858, A. Schwarze, Die Stellung der Religionsphilosophie in Herbarts System. Halle 1880. Ferner A. Schoel, Johann Friedrich Herbarts philosophische Lehre von der Religion quellenmäßig dargestellt. Dresden 1884. Ferner L. Strümpell, Gedanken und religiöse Probleme. Eine Darstellung und Erweiterung Herbartischer Aussprüche. Leipzig 1888. O. Flügel, der Rationalismus in Herbarts Pädagogik. Langensalza 1896. Thilo, Geschichte der Philosophie II, 424.

[2]) Bemerkungen über einen pädagogischen Aufsatz. 1814. (Hartensteinsche Ausg.) Werke XI, 380. Kehrb. III, 293.

[3]) Ähnlich heißt es bei Goethe (Sprüche in Prosa 41) »Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur (diese als Sittlichkeit der schönen Seele gefaßt) zu gelangen.

[4]) Bekanntlich ist die Literatur über den Religionsunterricht von seiten der Herbartianer eine sehr reichhaltige.

Gleichwohl oder vielmehr darum bleibt auch die bloße religiöse Erkenntnis ein hohes Gut, ist sie doch ein und zwar ein unentbehrliches Mittel zu dem angegebenen Ziele der Erziehung für alt und jung. Und die religiöse Erkenntnis findet ihren Höhepunkt in der Religionsphilosophie. Mag man immerhin von vornherein überzeugt sein, daß es hier keine neuen Entdeckungen zu machen gilt, auch nicht einmal eine Erweiterung der vorhandenen Kenntnisse möglich, ja nicht einmal ein eigentliches Wissen zu erzielen ist, so gibt es doch viele Angriffe abzuwehren, Mißverständnisse richtig zu stellen, das Bekannte und Begründete systematisch zu ordnen usw., so daß die Religionsphilosophie immerhin ein würdiges, vielleicht das würdigste Ziel der menschlichen Erkenntnis bleiben wird.

So ist auch die Sache innerhalb der Schule Herbarts immer angesehen worden.

Ganz ähnlich wie Kant alle seine Untersuchungen nur als Vorstudien zur Untersuchung der Frage nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ansah, so hat unter den Herbartianern Taute in seiner Religionsphilosophie die Geschichte der neuern Philosophie durchmustert, vortreffliche, körnige Darstellungen der Metaphysik, Psychologie und Ethik gegeben, um zu einer Religionsphilosophie zu gelangen. Er hat ferner die verschiedenen Auffassungen des Christentums besprochen und kritisiert, um eine Philosophie des Christentums zu gewinnen. Er hat sein großes Werk nicht vollenden können und gerade das, worauf es angelegt ist, hat er nicht zu geben vermocht. Aber die einzelnen Stücke, die er bietet, zumal im ersten Teil, sind überaus wertvoll, freilich gehört zu deren Verständnis, wie man sagt, ein delischer Schwimmer. Taute faßt die Religion vorzugsweise auf als eine Gedankenmasse, die sich in der Form der Begehrung, der Sehnsucht befindet, im Aufstreben gegen alles, was ihr entgegen ist, und die nur erst durch das Schauen im unangefochtenen Besitz ihre Vollendung finden kann.

Etwas Ähnliches wie von Taute läßt sich von Th. Waitz sagen. Auch er bekennt, die weit und tief angelegte Arbeit über die Anthropologie der Naturvölker unternommen zu haben, um zu einer Religionsphilosophie zu gelangen. Doch auch ihm ist es nicht vergönnt gewesen, sein Ziel zu erreichen.

Zu den Bearbeitern religionsphilosophischer Gegenstände im Sinne Herbarts gehören noch Hendewerk, Reiche, Thilo, Allihn, Strümpell, Ballauf, O. Flügel, Schwarze, Schoel u. a. Als eigentlicher Kern dieses Heftes sollen kurzgefaßte Kollegienhefte über Religionsphilosophie von Hartenstein und Drobisch dargeboten werden. Die seit

1841 gedruckt vorliegende Religionsphilosophie von Drobisch ist ja hinreichend bekannt und geschätzt.

Eine Religionsphilosophie hat etwa folgenden Gang zu nehmen.

Subjektive Religion.

Wie die Mühe ernster Denkarbeit, welche auf die Religion verwandt wird, ein Zeichen ist, daß diese in der Tiefe des Gemüts als ein wertvoller Schatz aufgenommen ist, so wird auf der andern Seite einer solchen Nation, die sich bis zum philosophischen Denken erhoben hat, die Religion nur dann erst wahrhaft zum Eigentum, wenn sie dieselbe denkend bearbeitet und durchforscht, und wenn man die Aussicht haben darf, den religiösen Glauben vor dem Richterstuhl der philosophischen Forschung mindestens rechtfertigen zu können. Erschlafft dagegen der Eifer für selbständige religiöse Forschung, so ist das ein Zeichen, daß mit dem Sinne für Wahrheit auch die innere sittliche Heilighaltung des religiösen Lebens nachläßt. Die Gemüter sind dann nicht mehr kräftig genug, die geistige Spannung zu ertragen, welche ein selbständiges Forschen verlangt und halten den Preis dieser Anstrengung nicht mehr für hoch genug, um in dem innern, vielleicht auch äußern Kampfe, den ein solches Streben fordert, auszuharren. Man wendet sich dann von den religiösen Fragen entweder ganz ab, oder gibt sich äußern Autoritäten hin.

Insofern ist die in Deutschland weit verbreitete Gewohnheit nicht zu tadeln, bei Beurteilung eines philosophischen Systems zuerst nach dessen religionsphilosophischen Gedanken zu fragen. Nur ist dieses Interesse für Religionsphilosophie oft ein sehr einseitiges und oberflächliches, das nach dem Vorhandensein gewisser Schlagwörter und liebgewonnenen Anschauungen den Wert einer ganzen Philosophie bemißt. Doch ist unleugbar das Interesse an der Religionsphilosophie zu aller Zeit für viele ein sehr ernstes Bedürfnis gewesen, sie sind in allerlei Zweifel und Unklarheiten über die höchsten Angelegenheiten des menschlichen Geschlechtes geraten und sehen sich nach einem besonnenen Führer um, der ihnen durch die Evidenz seines Gedankenganges zu mehr Klarheit und befriedigender Überzeugung verhelfen soll.

So möge uns jetzt die Philosophie im Sinne des metaphysischen Realismus und des ethischen Idealismus Herbarts nach Anleitung der Religionsphilosophen dieser Schule ein solcher Führer sein.

Wie überall wird man hier von dem Gegebenen auszugehen haben. Das in dieser Hinsicht Gegebene aber sind nicht die vor-

handenen bestimmten religiösen oder dogmatischen Systeme — diese wären für eine Philosophie der Religionsgeschichte das Gegebene — auch nicht das Objekt der Religion, nämlich Gott. Denn Gott ist uns nicht als anschaulicher Gegenstand im Sinne der sonstigen Erkenntnisprinzipien der Metaphysik gegeben. Das Gegebene für die Religionsphilosophie ist vielmehr allein die subjektive Religion, oder die Gefühle und Äußerungen der Frömmigkeit. Es ist also zunächst die Frage zu beantworten, was haben die Menschen tatsächlich unter dem Worte Religion verstanden.

Mischt man nichts von dem hinein, was die Frömmigkeit sein soll, sondern achtet auf das, was sie tatsächlich ist oder gewesen ist, so ist die subjektive Religion ein geistiger Vorgang, welcher von dem Gefühle der Abhängigkeit von übermächtigen Gewalten anhebt, zur Sehnsucht nach Erlösung von allen Übeln fortschreitet und im Glauben an eine erlösende Macht seinen Abschluß findet. Je nachdem die Bildung des menschlichen Gemütes ärmer oder reicher ist, wird dieser Vorgang die verschiedensten Gestalten annehmen. Der Abstand ist freilich groß zwischen einem Fetischanbeter, der zur Befriedigung augenblicklicher leiblicher Bedürfnisse bei seinem Götzen um Hilfe fleht, und der Anbetung Gottes im christlichen Geist und in der Wahrheit, und der Mittelstufen zwischen diesen beiden Formen der Frömmigkeit sind gar viele, gleichwohl lassen sie sich alle dem oben aufgestellten allgemeinen Begriffe der Religion unterordnen.

Das erste Geschäft der Religionsphilosophie ist also ein psychologisches, es betrifft teils die Psychologie der Völker, teils der Individuen. Es ist zunächst festzustellen das Bedürfnis der Religion, d. h. die Sehnsucht nach Erlösung von den Übeln Leibes und der Seele für Zeit und Ewigkeit.[1])

Es erhebt sich aber auch zugleich die Frage, welche Mittel boten sich den Völkern dar zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse. Denn tatsächlich gibt es ja kaum ein Volk, welches nicht versucht hätte,

[1]) In der Darlegung des Bedürfnisses der Religion ist die Schule Herbarts besonders ausführlich. Vergl. Herbart, Encyklopädie Nr. 32 bis 44. Ziller, Herbartsche Reliquien. S. 260. Herbarts Metaphysik II, Anhang. Taute, De psychologico religionis fundamento. Königsberg 1825. Derselbe, Religionsphilosophie. 1852. I, 746 ff. Drobisch, Grundlehren der Religionsphilosophie. 1840. 22 ff. Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie. 1851. S. 86 ff. und sehr oft in den Abhandlungen zur Geschichte der Religionsphilosophie in der Zeitschrift für exakte Philosophie. Strümpell, Einleitung in die Philosophie. 1886. S. 468 ff. Ballauf, Das religiöse Bedürfnis. In dem Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, Nr. 1. O. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1904. S. 208.

diese Bedürfnisse, so gut es ging, durch Gebete und Opfer zu befriedigen und also den Glauben an höhere übermächtige Gewalten an den Tag zu legen.

Hier fragt es sich: wie entstand ein solcher Glaube an das Vorhandensein von Göttern oder Geistern, die sich doch tatsächlich der sinnlichen Wahrnehmung nicht darbieten?

Wie in allen Fragen, die das Entstehen der menschlichen Kultur betreffen, wie der Sprache, der Ehe, der Staaten, so auch der Religion haben sich von jeher zwei Ansichten entgegengestanden: die nativistische und die empiristische. Die erstere behauptet z. B. hinsichtlich der Religion, sie sei dem menschlichen Geiste angeboren, Gott selbst habe sie jeder menschlichen Seele eingeprägt. Die empiristische erklärt die subjektive Religion wie alle Irrtümer und Wahrheiten aus dem Verlauf der eigenen Gedanken des Menschen, wie er die Welt auffaßt und diese Auffassungen in sich verarbeitet, ohne dafür der Einwirkung eines höhern Prinzips zu bedürfen.

Darnach sind die Götter Wirkungen der Phantasie, der Furcht und Hoffnung, namentlich der Art, wie alles Bewegliche und Lebendige in der Natur nach Art der Menschen als ein geistiges Wesen aufgefaßt, also personifiziert wird.[1]) Insofern kann man sagen: die Götter sind Projektionen des eigenen Ichs. Die Herbartsche Philosophie steht hier auf seiten des Empirismus, und ihre Psychologie bietet ihr reichliche Mittel, die Entstehung der Religionen ihren allgemeinen Grundzügen nach zu erklären. Wollte sie einen übernatürlichen Faktor hier herbeiziehen, so könnte das nur in der Form geschehen, daß Gott etwa dem ersten Menschenpaar sich zu erkennen gab, daß diese Kenntnis aber im Laufe der Zeit immer mehr sich verdunkelte und nur als eine ganz dunkle Tradition den Nachkommen mitgeteilt wurde. Doch davon weiß die Philosophie nichts. Ihr genügt es, die heidnischen Religionen als Erzeugnisse des eignen Menschengeistes nachzuweisen. Hier ist sehr beachtenswert, was Herbart als Ergebnis seiner Rechnungen über freisteigende Vorstellungen findet: »Wer irgend etwas mit Willkür und wissend um diese Willkür, erdichtet, der freilich mag lange lügen, bevor er es dahin bringt, an seine eignen Lügen zu glauben. Hingegen das ursprüngliche Phantasieren endigt von selbst mit dem Glauben, inwiefern nicht Beobachtung und Erfahrung sich widersetzen. Der Glaube an die Wahrheit der eignen Phantasie ist ein notwendiges Produkt, womit

[1]) Beispiele dafür O. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1904. S. 30.

die Verschmelzung der oftmals freisteigenden Vorstellungen endigt. Zu den freisteigenden Vorstellungen gehören die Naturbetrachtungen der Naturvölker. Die allermeisten Menschen glauben alsdann das, was ihnen mit Nachdruck gesagt und versinnlicht wird.«[1])

Das alles, das Bedürfnis der Religion wie dessen Befriedigung im Glauben oder Aberglauben, rechnen wir zur subjektiven Religion.

Nun aber erhebt sich die Frage nach der objektiven Wahrheit der Religion. Ist denn der Glaube der Völker nur Irrtum? Das ist die nächste Vermutung, wenn man die Entstehung der subjektiven Religion bloß aus menschlichem Phantasieren ableitet. Zunächst wird man meinen, es ist alles nur Irrtum, nur Aberglaube, der mit der Wahrheit so wenig bestehen kann, wie der Glaube an Dryaden und Nixen. Aber so muß es nicht sein. Der Glaube an eine überirdische Macht mag aus sehr subjektiven, irrenden Gedanken entstanden sein, es fragt sich dann, ob dieser Glaube sich nicht aus allgemeingültigen wissenschaftlichen Gründen rechtfertigen läßt. Desgleichen der Glaube an eine unsterbliche Seele.

Doch ehe die Religionsphilosophie diese Frage untersucht, ist es nötig, noch eine andre Betrachtung, nämlich eine ethische, anzustellen.

Aus der Untersuchung über die subjektive Religion ergibt sich, daß durch die gegebene Stellung des menschlichen Geschlechtes auf der Erde die Frömmigkeit ein unwillkürlicher, im ganzen und großen genommen unausbleiblicher geistiger Vorgang ist. Darum hat man (Lichtenberg) wohl gesagt: der Glaube an Gott sei der menschliche Instinkt, und sei dem Menschen so natürlich wie das Gehen auf zwei Beinen. Diese große Verbreitung des Glaubens, um nicht zu sagen Allgemeinheit, ist ja oft der Grund zu der Meinung, er sei dem Menschen angeboren.

Allein wie natürlich und verbreitet auch die Religion sein mag, damit ist dieser Vorgang im Gemüt noch nicht ethisch gerechtfertigt. Vielmehr muß die Ethik als Wächterin über alle geistigen Regungen, mögen sie mit bewußter Absicht oder ohne solche entstanden sein, also auch hinsichtlich der Frömmigkeit untersuchen, ob sie überhaupt und in welcher Form sie gebilligt werden kann.

Dies führt zur Entwerfung eines ethischen Ideals der Religion, an welchem die möglichen und wirklichen Formen der Frömmigkeit gemessen werden können. Nach unserer Ethik wird natürlich der

[1]) Herbart s. den 32. Brief über Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik (H. X, 491). Vergl. auch Resl, Zur Psychologie der subjektiven Überzeugung. In Zeitschr. f. exakt. Philos. XX. 1.

aus dem Gefühl menschlicher Ohnmacht entstehende Wunsch nach Hilfe und Erlösung von den physischen Leiden nicht mißbilligt, aber vornehmlich wird die Sehnsucht doch dahin gehen müssen nach Erlösung von den moralischen Übeln und nach der sittlichen Vollendung jedes Einzelnen und einer heiligen Gemeinschaft Aller. Und da dem Bilde des Zustandes, zu welchem man erlöst zu werden sich sehnt, auch das Bild der erlösenden Macht entsprechen muß, so wird ethisch nur der Glaube an eine heilige erlösende Macht, also an einen persönlichen heiligen Gott gebilligt werden können. Und da die Heiligung der Menschen weder des Einzelnen noch der Gesamtheit hier auf Erden je vollendet wird, noch unter den irdischen Verhältnissen vollendet werden kann, so ist der Glaube an eine persönliche Unsterblichkeit und an eine Vollendung in der Ewigkeit ein weiterer Bestandteil des ethischen Ideals der Religion. Hiernach ist nun auch zu beurteilen, was in einer positiven Religion wesentlich und was unwesentlich ist. Das ist wesentlich und wertvoll, was dem ethischen Ideal der Religion entspricht.

Aber mit diesem zweiten Geschäfte der Religionsphilosophie, der Aufstellung des Ideals, sind wir noch nicht bis zu dem eigentlichen Kern derselben vorgedrungen.

Die objektive Wahrheit der Religion.

Wie nämlich die Ethik in ihrem elementaren Teile sich nicht um die Realität ihrer Begriffe kümmert, sondern ohne nach Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu fragen, allein auf die absolute Würde bedacht, ihre idealen Konstruktionen vollzieht, so gewährleistet auch dieser ethische Teil der Religionsphilosophie nicht die Realität seiner Begriffe. Möge es auch gelungen sein, die reinste und erhabenste Idee der Gottheit und ihres Reiches zu zeichnen, so hat sie nach den bisherigen Erörterungen nur die Beschaffenheit der Idee, eines Musterbildes, eines bloßen Gedankens, eines Werturteils.

Nun aber ist dem Glauben nicht mit einer bloßen Idee gedient. Es sind reale Mächte, von denen der Mensch sich wirklich gedrückt fühlt, seine Erlösung kann ihm also auch nur von einer realen Macht herkommen. Nicht in einer Idee kann man seinen Frieden finden, sondern nur im Glauben an einen wirklich existierenden persönlichen Gott. Daher sind denn auch von jeher, seitdem man wissenschaftlich über die Religion nachgedacht hat, die Fragen nach der Existenz Gottes und nach der Unsterblichkeit der Seele die Hauptfragen der Religionsphilosophie gewesen.

Es liegt im Interesse des sittlichen Menschen, daß ein Gott sei und zwar daß Gott so sei, wie ihn das sittliche Ideal fordert, als erlösend die Menschen zu einer ewigen sittlichen Gemeinschaft. Aber eben deshalb muß die Religionsphilosophie bei diesem ihren dritten Geschäft, der Entscheidung der Frage, ob ein solcher Gott existiere, sich vor aller Einmischung ethischer Sympathie und sittlich berechtigter Wünsche hüten und allein den Weg der Metaphysik betreten, vor welche alle Fragen nach Sein und Geschehen gehören.

Wie nun und mit welchen Mitteln will man es zur Gewißheit erheben, daß ein heiliger Gott existiert, welcher mit Allmacht, Allweisheit und Güte die Welt zu einem heiligen und darum seligen Reiche Gottes erschaffen hat und hinlenkt?

Von den Reden, als bedürfe es eines solchen Beweises nicht, als werde man Gottes unmittelbar inne, als sei Gott das Gewisseste von allen, oder als verschwände der Glaube, wenn Gottes Dasein bewiesen werden könne, kann hier geschwiegen werden. Sie beruhen teils auf dem, was im 1. Heft über Kants Postulate, im 2. über Jacobi gesagt ist, teils auf dem spinozistischen Gedanken: weil unser Ich eine Einschränkung oder Besonderung des Absoluten sei, welches man Gott nennt, so sei mit der Existenz unseres Ich auch die Gottes von selbst gesetzt.

Ein wirklich ehrlicher Theismus, welcher das Sein Gottes mit dem Sein der Welt in keinerlei Weise identifiziert, hat von jeher nach Beweisen für das Dasein Gottes gefragt und muß darnach fragen, weil Gott nicht zu dem unmittelbar Gegebenen gehört.[1])

Die möglichen Gründe, auf welche sich ein Beweis für das Dasein Gottes stützen könnte, sind entweder ethischer oder metaphysischer Art. Die ethischen führen nicht zum Ziel, sie führen zu einem Postulat, aber nicht weiter.

Auf dem metaphysischen Gebiet kann man die Realität von etwas Nicht-Gegebenem darzutun versuchen: entweder aus der absoluten oder relativen Notwendigkeit des betreffenden Begriffs. Im ersten Falle sucht man einen Widerspruch nachzuweisen, wenn der

[1]) Über den ontologischen, kosmologischen, moralischen Beweis vergl. Drobisch a. a. O. S. 92 ff. Taute a. a. O. I, S. 96 ff., 225 ff. Thilo in der Zeitschrift für exakte Philosophie in den Abhandlungen über Des Cartes, Malebranche, Spinoza, Jacobi, Kant, Schopenhauer Bd. III—VIII. Über die Versuche, Gott aus unserm Selbstbewußtsein, aus der Vernunft, aus dem Gewissen usw. zu beweisen s. Flügel, Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. S. 105. Über die Motive des Glaubens s. Flügel, Die spekulative Theologie der Gegenwart. 1888. S. 272.

Begriff selbst aufgehoben würde d. h. wenn ihm die Realität nicht zukäme — das unternimmt der ontologische Beweis —. Im zweiten Fall sucht man einen Widerspruch nachzuweisen, der aus der Aufhebung dieses Begriffs im Verhältnis zum Gegebenen entspringen würde. Hier sind wieder zwei Fälle möglich, daß man entweder die gegebenen Erscheinungen im allgemeinen ins Auge faßt, wie beim kosmologischen Beweise, oder daß man die besondere Beschaffenheit des Gegebenen, die Zweckformen, zum Ausgangspunkte nimmt. Dies tut der teleologische. Der ontologische Beweis würde auf ein bloßes Sein, der kosmologische auf ein Wirken ganz im allgemeinen, der teleologische auf ein zweckmäßiges, vernünftiges Wirken führen. Da die beiden ersten verworfen werden müssen, so bleibt allein die teleologische übrig.

Die bekannten Gedanken, welche von den gegebenen Zweckformen in der Natur auf einen zwecksetzenden allmächtigen und allweisen Schöpfer schließen, werden durch die Herbartsche Metaphysik noch erheblich verstärkt, indem viele falschen Gedanken abgeschnitten werden.

Zu diesen letzteren gehört die Meinung Kants, als sähen wir nach subjektiven Kategorien die Zweckmäßigkeit hinein in die an sich nicht zweckmäßig gebildete Natur. Wird die Meinung von bereitliegenden Kategorieen im menschlichen Geiste verworfen, geht man hier empirisch zu Werke, so wird man sagen müssen: die Natur zeigt Zweckformen auf, nicht weil wir solche hineinlegen, sondern wir sehen diese darin, weil sie wirklich darin enthalten sind.

Ferner lehrt Herbarts Metaphysik die letzten Bestandteile der Natur, die Atome auffassen als einfache Wesen, ohne ursprüngliche immanente Relation oder Triebe zu andern, ohne Trieb zur Vervollkommnung oder gar zur Vernunft, ihr Wirken ist also ein blindes, streng gesetzliches; diese Atome sind die letzten Bestandteile der ganzen Natur; alle Ideen, Organisationsprinzipien, Lebenskräfte u. dergl. sind an sich unwirkliche Abstrakta und bedeuten im letzten Grunde nichts anderes als die Kräfte der Atome selbst. Je mehr man so rein empirisch-naturwissenschaftlich die Natur auffaßt, um so unwahrscheinlicher ist es, daß aus einem zufälligen Zusammentreffen der Atome sich die gegebenen Zweckformen, namentlich die Organismen gebildet haben sollten.[1]) Auch darf man nicht

[1]) Über den teleologischen Beweis s. Herbart, Einleitung, Vorrede u. § 155. Metaphysik I, § 39. Hauptp. d. Metaphysik, § 13. Lehrb. d. Psych. § 159, 200. Psych. als Wiss. § 154, 157 u. a. Drobisch, Über den Zweckbegriff usw. in Fichte-

annehmen, daß etwa zufällige, nicht zweckmäßige Gebilde sich von selbst auflösen und ihre Elemente, als wäre nichts geschehen, neuen vielleicht glücklichern Spielen des Zufalls hingeben. Denn erstens versteht sich die Auflösung unzweckmäßiger Verbindungen nicht von selbst und zum andern beharren in den Elementen die innern Zustände, die sie in jeder Verbindung gewonnen haben.

In neuerer Zeit ist allerdings ein starker Anlauf genommen, die Zweckformen ganz als Erzeugnisse des bloß zufälligen Geschehens zu erklären und so jeden Gedanken an eine zwecksetzende Intelligenz auszuschließen. Allein der Versuch der Darwinschen Theorie ist in dieser Beziehung nicht rein naturwissenschaftlich. Denn bis jetzt werden teils den Atomen selbst, teils gewissen organischen Funktionen, teils den einzelnen Tieren, teils der Natur im ganzen vernünftige, auf ihre Vervollkommnung bedachte Eigenschaften und Tendenzen bewußt oder unbewußt beigelegt.[1]) Solange man noch solche in sich widersprechende naturphilosophische Begriffe anwendet, ist der Schluß auf einen Schöpfer oder einen Leiter der Natur noch nicht als überflüssig dargetan.

Gesetzt aber — was kaum anzunehmen ist — es gelänge dem Darwinismus, sich von jenen widersprechenden Begriffen zu reinigen, er vermöchte es, die Zweckformen nicht allein der Organismen, sondern auch z. B. unseres Sonnensystems auf dem Wege des bloßen Zufalls oder des blinden Mechanismus mit Ausschluß jeder bewußten oder unbewußten Intelligenz zu erklären — dann gäbe es allerdings in dem ganzen Umkreise des Gegebenen keinen Faden, der zu Gott hinführte, die Natur deutete in keinem Punkte über sich hinaus. Die Nicht-Existenz Gottes wäre damit natürlich nicht dargetan, nur soviel: wir können nicht entscheiden, ob Gott ist oder nicht. Möglich wäre ja die Existenz Gottes, auch wenn er nicht erkennbar wäre. Möglich wäre es, daß wenn die höchste Intelligenz des Menschen im Laufe der Jahrmillionen sich aus dem Urschlamm ganz von selbst gebildet haben sollte, daß anderwärts in noch viel längerer Zeit unter

---

Ulricis Zeitschrift f. Philos. 1856. Bd. 29, S. 66. Derselbe, Grundlehren der Religionsphilosophie. 1840. S. 120. Cornelius, Teleologische Grundgedanken. In Zeitschr. f. exakt. Philos. I, 413. XIV, 369. Ders., Die Entstehung der Welt. 1870. S. 202 ff. Flügel, Der Materialismus. 1865. S. 50. Ders., Die Probleme der Philosophie. S. 154.

[1]) S. Cornelius, Entstehung der Welt. 1870. S. 146 ff. Flügel, Seelenleben der Tiere. 1886. S. 71 und in der Zeitschr. f. exakt. Philos. XVII, 1. H. XX, 80 ff. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. S. 187. Flügel, Falsche und wahre Apologetik. 1905.

vielleicht noch günstigeren Verhältnissen Wesen entstanden sein könnten, welche uns Menschen in demselben Maße an Macht, Dauer, Weisheit überragten, wie wir die Eintagsfliege. Das wären dann Götter.

In dem Falle, daß die Natur in keiner Beziehung auf Gott hinwiese, könnte sich der Glaube allein auf die Offenbarung stützen, falls sich eine solche als annehmbar erwiese. Davon später.

Es ist indes nicht zu erwarten, daß je der teleologische Beweis für diejenigen, welche rein naturwissenschaftlich ohne Einmischung mystischer naturphilosophischer Gedanken die Natur betrachten, seine Kraft verlieren wird.

Lassen wir den teleologischen Beweis also gelten und fragen: Kann darauf eine Religionsphilosophie gebaut werden?

Schranken des teleologischen Gottesbeweises.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß dieser Beweis, in welcher Gestalt er auch auftreten mag, nicht ein strenger sein kann, welcher die Unmöglichkeit des Gegenteils dartäte, daß er also die Annahme der Existenz Gottes nicht zu einer logisch-notwendigen macht. Denn die bloß abstrakte Möglichkeit, daß die letzten Bestandteile der Natur, die Atome, ebensowohl in zweckmäßiger Weise, als in nicht zweckmäßiger zusammen sein können, läßt sich nicht leugnen, sonst müßte die Zweckmäßigkeit selbst einen besondern Widerspruch in sich bergen. Wäre aber das zweckmäßige Zusammenkommen der Elemente überhaupt unmöglich, dann hätte es auch von Gott nicht möglich gemacht werden können. Darum hat Herbart mit Recht die Teleologie in der Metaphysik beiseite gelassen, da diese nur solche Ursachen für das Gegebene aufsucht, ohne welche das letztere in sich widersprechend bliebe.

Damit ist allerdings eine spekulative Theologie oder eine Religionsphilosophie im strengen Sinne abgewiesen.[1]) Allein wenn man bedenkt, um welch hohen Grad der Wahrscheinlichkeit es sich bei der Teleologie handelt, und ferner wie wir uns im Leben bei den allermeisten Überzeugungen vielmehr von einer Wahrscheinlichkeit leiten lassen, als von einem strengen Wissen, dann darf man den Begriff des Wissens und also der Philosophie recht wohl etwas erweitern.

[1]) Über die Unmöglichkeit einer spekulativen Theologie siehe Thilo, Theologisierende Rechts- und Staatslehre. 1861. S. 103 und Flügel, Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. S. 167.

Fassen wir also den Gottesbegriff, auf den der teleologische Beweis führt, näher ins Auge, so erhalten wir den Begriff eines persönlichen Wesens, das mit einer alles menschliche Vermögen unermeßlich überlegenen Macht und Weisheit nach Zwecken und Absicht die Welt gebildet hat. Nun erhebt sich die Frage, ob dieser Gottesbegriff stimmt zu dem Ideal, das wir vorn nach den religiös-ethischen Bedürfnissen entwarfen, und weiter, ob dazu die uns gegebene Welt paßt. In ersterer Beziehung ist stets bemerkt worden, daß die teleologischen Betrachtungen wohl zu den Eigenschaften der Macht und Weisheit führen, aber wie steht es mit den ethischen Eigenschaften?

Es liegt ja nahe zu sagen: Da die göttliche Intelligenz die menschliche in so vielen Stücken übertrifft, so wird das wohl auch in sittlicher Beziehung der Fall sein. Denn wie sollte einem so überlegenen Geiste die Einsicht fehlen in das, was gut und böse ist? Sind doch die sittlichen Urteile nichts anderes, als die Ergebnisse eines vollendeten Vorstellens gewisser Willensverhältnisse. Dergleichen Urteile müssen wir in Gott jedenfalls voraussetzen, da er als die höchste Intelligenz seine Geschöpfe, namentlich die Menschen zueinander nach ihren möglichen gegenseitigen Beziehungen, als auch im Verhältnis zu ihm selbst sich vorstellen mußte; es konnte ihm nicht verborgen bleiben, was in ihrem eigenen Innern vorgehen werde, also auch nicht, daß die Menschen Urteile des Beifalls und des Mißfallens über sich selbst und über andere Personen fällen würden. Bei den Menschen ist es nun in der Regel etwas sehr Verschiedenes, das Gute kennen und dasselbe tun. Allein in Gott, in welchem als der höchsten Weisheit nichts die Vortrefflichkeit des Guten trüben, und welchen als dem Allmächtigen nichts hindert, dasselbe zu realisieren — in Gott muß das Gute kennen, es billigen und sich ihm widmen, Eins sein. So kann man im voraus vermuten — aber eben auch nur vermuten.

Blickt man in die Welt, so findet sich darin neben all dem Schönen und Guten doch auch soviel physisches und moralisches Übel, daß es zu allen Zeiten schwer gewesen ist, die Welt anzusehen als das Werk vereinter Allmacht, Allweisheit und Allgüte.

Nach dem ethischen Ideal sollte sich uns diese Welt darstellen als ein System von Veranstaltungen zur Erreichung des höchsten sittlichen Zweckes, nämlich eines vollendeten Gottesreiches. Aber wieviel fehlt an einer solchen Erkenntnis! Oft genug freilich ist die ganze Welt als ein Organismus, als ein zusammenhängendes System gepriesen, aber jeder Unbefangene sieht, welch eine unerwiesene Behauptung dies ist.

Und ziehen wir unsern Blick auch auf unsere Erde zurück, so wird es schwerlich gelingen, hier ein auf das Sittliche abzweckendes System zu entdecken, in welchem nichts Mangelhaftes, nichts Überflüssiges, nichts Störendes vorhanden sei. Man hat ja hier nicht bloß vereinzelte Zweckformen, es treten uns auch nicht selten die Spuren eines allem Anschein nach berechneten Ineinandergreifens und einer gegenseitigen Förderung entgegen, aber daß alles füreinander berechnet sei und zwar zu sittlichen Zwecken — wer will sich getrauen, das nachzuweisen!

Auch der einzelne Mensch ist in seinem ganzen Organismus das Zeugnis einer alles menschliche Wissen und Können unermeßlich übersteigenden Weisheit und Kunst. Ebenso zeigt sich ja unleugbar ein Fortschritt in der Bildung des menschlichen Geistes im ganzen und großen; ja es mag möglich sein, Spuren von beabsichtigten Veranstaltungen in der menschlichen Geschichte zur Beförderung des sittlichen Fortschrittes mit einiger Sicherheit zu erkennen. Aber daß dieser Entwicklung ein Plan zu Grunde liege, daß die menschliche Geschichte gerade so und nicht anders verlaufen mußte, um dem göttlichen Plane zu entsprechen — wer will darauf antworten? Und doch, bemerkt Herbart (Psych. als Wiss. § 152) ist die Überzeugung wenigstens von der Möglichkeit des Fortschreitens nicht bloß, wie Kant meinte, eine gutmütige Voraussetzung, die man haben und entbehren kann nach Belieben; sondern wenn von praktischen Postulaten die Rede ist, an die man glauben muß, um sittlich handeln zu können, so ist für das Leben gerade dieses Fortschreiten und zwar in der Sittlichkeit nach ihrem allerstrengsten Begriffe, der wahre und eigentliche Glaubenspunkt, welcher allein fähig ist, den Mut des Lebens und Wirkens zu halten und zu nähren.« Doch sind wir weit davon entfernt, dies beweisen zu können.

Endlich welches Ziel hat denn die ganze Entwicklung der Menschheit? Wir hoffen und glauben freilich die sittliche Vollendung des Einzelnen wie der Gesamtheit in einem endlosen Leben. Wir können auch aus unserer Philosophie nicht bloß die Möglichkeit, sondern die höchste Wahrscheinlichkeit nachweisen, daß die Person, das Ich den Tod überdauert und einer grenzenlosen weitern Entwicklung fähig ist. Aber daß dies geschehe, dazu bedarf es der Voraussetzung besonderer Veranstaltungen, deren Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein niemand kennt, und deren Annahme selbst erst durch die Voraussetzung eines allmächtigen, allweisen, gütigen Herrn der Welt ihren Halt gewinnt.

So wird man gestehen müssen, daß die allerdings unleugbar

nachzuweisenden Spuren der Zweckmäßigkeit doch nicht ohne weiteres zu einem Gottesbegriffe führen, der sich mit dem Gottesbegriffe deckt, der für den sittlichen Menschen allein Wert hat. Diese Spuren der Zweckmäßigkeit reichen nicht aus zum Nachweise eines wirklichen zusammenhängenden Weltplans. Und doch würde uns nur die sichere Erkenntnis eines solchen berechtigen, von einer philosophischen Erkenntnis des Daseins Gottes zu reden. Denn wenn zu einer solchen Erkenntnis auch nicht durchweg ein solches Wissen verlangt werden mag, dessen Gegenteil sich als unmöglich nachweisen läßt, so muß doch das als allgemeines charakteristisches Kennzeichen der philosophischen Erkenntnis festgehalten werden, daß ihr Inhalt lückenlos zusammenhängt und zusammenstimmt. In unserm Falle also würde sich nur dann ein solches zusammenstimmendes Wissen ergeben, wenn sich ein Weltsystem nachweisen ließe, welches zu dem sichern Schlusse berechtigte, der Verlauf der Weltentwicklung führe zu einem vollendeten Reiche Gottes, einem Reiche absoluter Heiligkeit und darum Seligkeit jeder einzelnen Seele. Denn nur ein solches Weltsystem würde mit der sittlich geforderten Idee Gottes wirklich zusammenstimmen. Es hat Zeiten gegeben, wo man dies wirklich glaubte aus den Spuren der Zweckmäßigkeit in der Natur ableiten zu können. Zeiten, in denen man an das Wissen etwas weniger strenge Anforderungen stellte, wo den Vermutungen vielfach schon der Wert des Wissens beigelegt wurde. Damals konnte man meinen, in der natürlichen Religion alles das zu haben, was die geoffenbarte Religion verspricht. Einige Beispiele sind im 2. Heft in der Einleitung zu Jacobis Religionsphilosophie angeführt. Nach unsern strengern Anforderungen an philosophisches Wissen müssen wir bekennen, daß eine Religionsphilosophie, die wirklich diesen Namen verdiente, unmöglich ist. Weil nun eine spekulative Erkenntnis Gottes, also eine Religionsphilosophie unmöglich ist, so sagt Herbart (Encyklopädie Nr. 219): Das rechte Wort ist hier nicht Beweis, sondern Bestätigung. Kann man das Dasein Gottes auch nicht beweisen, so ist eine andre Frage, ob der Glaube daran, mag er entstanden sein, wie er will, nicht in der Natur Bestätigung findet, ob er sich wenigstens mit philosophischen Gründen verteidigen läßt.

Philosophische Verteidigung der Religion.

Will man eine Verteidigung der Gültigkeit des ethischen Gottesbegriffes in einer einmal angenommenen Religion, sofern diese

Verteidigung mit philosophischen Mitteln geführt wird, eine Religionsphilosophie nennen, so soll um das Wort kein Streit sein, nur lasse man sich durch das Wort nicht zu übertriebenen Ansprüchen verleiten. Zu einer solchen Verteidigung des sittlichen Gottesglaubens oder des Theismus ist nun allerdings die Herbartsche Philosophie vor allen andern, ja streng genommen, allein von allen andern geeignet.

Der wirkliche religiöse Glaube ist im Grunde nicht entstanden durch teleologische Betrachtungen und wird durch solche allein auch nicht erhalten. Daraus würde seine Wärme und Innigkeit schwerlich genügend erklärt werden können. Er entsteht zunächst, wenn hier noch von Offenbarung abgesehen wird, aus einer sozusagen eudämonistischen Ohnmacht, und weiterhin sich veredelnd, aus der sittlichen Ohnmacht des Menschen. Der Mensch glaubt gern, was er wünscht, und sucht nach Bestätigungen dessen, was er wünscht und glaubt. Je reiner das sittliche Streben ist, desto fester wird der Mensch sich halten an den Glauben an einen persönlichen Gott, der die Welt zum Ziele eines heiligen Gottesreiches führt; er wird diesen Glauben — und zwar mit unendlicher Trauer — nur dann aufgeben, wenn ihm die Unmöglichkeit, oder doch das Unbegründetsein desselben bewiesen wird. Denn dieser Glaube ist die sittlich würdigste Weltansicht, in welcher schon die rein objektive Weltbetrachtung an sich allein Befriedigung findet. Noch wichtiger aber sind die subjektiven Bedürfnisse, die hier Befriedigung suchen und finden.

Gegenüber den Zweifeln d. h. gegenüber den Versuchen, die Existenz Gottes als unmöglich oder doch als unbegründet darzutun, bedarf der Glaube Verteidigung und Bestätigung.

Und hierfür bietet unsere Philosophie den günstigsten Standpunkt.

Wir können zunächst den metaphysischen Idealismus, allen Pantheismus, Atheismus und Materialismus widerlegen. Die Versuche also, der Welt an sich eine immanente Zweckmäßigkeit oder eine unpersönliche Vernunft als notwendiges Merkmal beizulegen und so eine schöpferische Intelligenz überflüssig oder unmöglich erscheinen zu lassen, diese Versuche müssen scheitern an der Erkenntnis, daß in den realen Wesen oder den letzten Elementen der Natur an sich keinerlei Anlage auch nur zu den geringsten Bruchstücken einer zweckmäßigen Bildung und Gestaltung vorhanden ist.

Wir können weiter, im allgemeinen wenigstens, die einzig haltbare Theodicee aufstellen. Denn die Rechtfertigung Gottes hinsichtlich der physischen und moralischen Unvollkommenheit der Welt

kann bloß dann gelingen, wenn man nachweisen kann, daß die vollkommene Welt nur das Ergebnis einer Weltentwicklung sein, nicht aber den Anfang machen könne. Und das leistet eben unsere Theorie von den einfachen realen Wesen. Denn mag man sie ihrem Sein nach von Gott unabhängig, oder als geschaffen ansehen,[1]) in jedem Falle müssen sie erst ihre innere Bildung durch den Wechsel von Zusammen und Nicht-Zusammen gewinnen, also in der Zeit; die Vollendung der innern Bildung im einzelnen wie im großen kann darum erst durch eine zeitliche Entwicklung ermöglicht werden. Stehen wir selbst nun noch innerhalb dieser zeitlichen Entwicklung, so können wir überhaupt keine Vollkommenheit und also auch kein vollendetes System der Teleologie in der Welt zu finden erwarten. Nur der Baumeister selbst kann die Absicht in den angefangenen Bruchstücken seines Werkes kennen. Der in den Plan Nicht-Eingeweihte sieht eben nur Bruchstücke, die er nicht zusammenfügen kann und deren Bedeutung er nicht weiß. Hat uns aber der Baumeister seine Absicht irgendwie wissen oder nur ahnen lassen, so können wir dann auch die Absicht wenigstens in manchen angefangenen Stücken ahnen.

Wir können weiter ohne Inkonsequenz die Hoffnung auf eine endliche vollkommene Erlösung rechtfertigen. Denn wir sind nicht genötigt, die Entstehung des Bösen aus einer Beschränktheit der Substanz oder richtiger des realen Seelenwesens zu erklären, wonach die Ursache des Bösen unveränderlich und ewig sein müßte, sondern wir finden die Ursache des Bösen wie auch des Guten in dem veränderlichen Geschehen, wir können also die Bildung des geistigen Lebens so hoch steigend denken, daß die anfängliche Unvollkommenheit soweit verschwindet, daß ein das ganze Leben beherrschender Charakter entsteht, dessen Wollen allein durch die sittlichen Ideen bestimmt wird.

Dazu gehört die Voraussetzung der persönlichen Unsterblichkeit, die wiederum nach unsern Prinzipien ungleich wahrscheinlicher ist, als das Gegenteil.[2])

Aus diesen Betrachtungen fällt auch nicht geringes Licht auf einige Eigenschaften Gottes. Zunächst auf die Unerforschlichkeit. Auf der einen Seite darf diese nicht in dem Sinne des sogenannten Agnostizismus verstanden werden, als wüßten wir überhaupt nichts

[1]) Vergl. darüber O. Flügel, Spekul. Theologie. 1888. S. 355.

[2]) O. Flügel, Über die persönliche Unsterblichkeit. Langensalza. Derselbe, Die Seelenfrage usw. Köthen.

von Gott, weder ob er ist noch ob er nicht ist, oder wenn er existiert, ob er eine Person oder eine blinde Naturnotwendigkeit, etwa eine bloße unpersönliche Weltseele sei. Die teleologischen Betrachtungen führen zu einem von der Welt verschiedenen, selbständigen, aber mit ihr in Verbindung stehenden persönlichen Gott, den Urheber der Substanz, Kraft, Bewegung und Gestaltung der Welt, der nach Analogie des menschlichen Geistes erwägt, wählt, beschließt und seine Beschlüsse mit Weisheit und Macht ausführt.

Aber die Unerforschlichkeit verbietet uns jeden Rückschluß von Gottes Wesen auf sein Werk nach seinen Zielen und nach der Art des Wirkens.

An der Unerforschlichkeit Gottes nach seinem Wesen und Willen festzuhalten ist in mehrfacher Beziehung notwendig. Erstens muß jedem einzelnen Menschen eine gewisse Freiheit eingeräumt werden, sich Gott und göttliche Dinge innerhalb gewisser Grenzen nach seiner Phantasie, nach seinen Bedürfnissen zu denken und zu deuten.

Ferner darf kein Unterschied gemacht werden zwischen einer exoterischen und esoterischen Theologie, als gäbe es hier Eingeweihte, die tiefer blicken und solche, die nur in Symbolen zu denken vermöchten und nur so unterrichtet werden dürften.

Das Göttliche ist das unerforschliche Geheimnis für Toren wie für Weise, das festzuhalten fordert die Duldsamkeit gegen Andersdenkende und die Demut, welche, wie Herbart (Einl. § 155) bemerkt, begünstigt wird durch das Wissen des Nicht-Wissens. Die Unerforschlichkeit Gottes kann aber nicht festgehalten werden in den pantheistischen Systemen. Nach diesen ist Gott nicht allein als ein beständiger mitwirkender, sondern als der einzige Faktor der Natur im angeblich philosophischen Denken *erkannt*. Und zwar ist dieser so erkannte Gott nichts als das Allgemeine der Natur. Allgemeine Begriffe sind aber durchweg einfacher und darum leichter zu durchschauen als die mit so vielen Merkmalen behafteten besondern. Darum ist nach dem Monismus Gott als der höchste, einfachste, also leerste aller Begriffe am allerleichtesten zu erforschen, und die Reden des Pantheismus von einer absoluten Erkenntnis Gottes sind ganz im System gegründet, hingegen ist es inkonsequent, hier von einer Unerforschlichkeit zu sprechen und damit die Widersprüche, in die man sich auf diesem Wege notwendig verwickelt, zu entschuldigen.

Anders die realistische Metaphysik. Nach ihr ist die Welt, wie weit sie uns gegeben ist, vollständig erklärlich ohne Gott. Dabei beachte man, daß das erste Entstehen der Organismen uns *nicht* gegeben ist. Und gerade auf dieses erste Entstehen bezieht sich die

Teleologie. Gott ist also nicht Erklärungsprinzip der Welt, noch die Welt Erkenntnisprinzip Gottes. Gott wird nicht im strengen Denken erreicht. Darum ist unsere Metaphysik der Frage überhoben, wie aus Gott die Welt folge, oder wie er wirke, oder gar wie sein Selbstbewußtsein entstanden sei.

Dadurch gewinnt nun auch die positive Religionslehre Raum und Freiheit für sich. Die Philosophie, also auch die Religionsphilosophie kann gar nichts wissen von dem, was von Gottes freien Willen abhängt. Das Wissen bezieht sich immer nur auf das, dessen Gegenteil als unmöglich erkannt wird. Ein Willensakt aber mag noch so sicher durch Motive bestimmt sein, er beruht doch immer nur auf einer moralischen Notwendigkeit. Die Unmöglichkeit davon läßt sich auch bei den uns sonst allerbekanntesten Menschen, nicht einmal in unserm eigenen Innern nachweisen. Es läßt sich wohl höchst wahrscheinlich machen, daß die Welt das Werk eines denkenden, wollenden, kurz moralisch freien Wesens sei, und daß deren Schöpfung auf einem freien Willensakte beruhe, nimmermehr aber läßt es sich dartun, daß Gott die Welt schaffen und daß er sie geradeso, wie sie ist, schaffen mußte. Muß doch Gott Rücksicht nehmen auf Verhältnisse, die uns völlig unbekannt sind. Und gesetzt, man wollte die freien Handlungen Gottes, wie Schöpfung, Offenbarung, Erlösung im streng philosophischen Sinne ableiten, d. h. zeigen, daß Gott so handeln mußte, so verlören jene Handlungen allen sittlichen Wert, sie würden zu einer bloßen Naturnotwendigkeit, oder Gott hörte auf Gott, nämlich eine freie, heilige Person zu sein. So ist es und muß es sein überall da, wo man glaubt, Gott im notwendigen Denken erreichen und aus Gott die Welt folgerecht ableiten zu können. Hier gibt es keine freien Willensakte Gottes.

Es liegt darum durchaus nicht im Interesse des Glaubens, die freien Handlungen Gottes, wie Schöpfung, Regierung, Offenbarung, Begnadigung usw. als notwendig zu begreifen. Wäre dies möglich, so würde die positive Religionslehre völlig überflüssig und an ihre Stelle müßte die Philosophie treten.

Die positive Religionslehre läßt sich darum nur mit einer solchen Metaphysik vereinigen, welche die für den natürlichen Verstand bestehende Unerforschlichkeit Gottes in der besprochenen Weise festhält und betont.

Fassen wir ferner die Allmacht Gottes ins Auge. Sie darf nicht in dem Sinne unendlich gedacht werden, daß nichts sei, was Gott nicht wollen und schaffen könnte. Damit ginge nämlich seine Weisheit und Heiligkeit verloren, denn diese Begriffe schließen in der

Tat vielerlei vom Wollen aus, nämlich alles, was in sich widersprechend und also unmöglich, und alles, was unsittlich ist.[1])

In der Notwendigkeit, daß die Entwicklung der Welt zeitlich verläuft, liegt auch der Schlüssel, Gottes Wollen wie seine Unveränderlichkeit richtig zu fassen. Der Wille Gottes ist nach Analogie des menschlichen Willens zu denken, der also auf nicht Wirkliches, auf Zukünftiges geht. Dieses Zukünftige, z. B. die Heiligkeit und Seligkeit der Menschen, ist nicht Gegenwart, und wollte Gott sie anschauen als gegenwärtig, so würde er den Irrtum in sein Wissen aufnehmen. Sagt man aber: wer etwas erst will, der hat noch nicht, was er will, er fühlt also einen Mangel und dem sucht er abzuhelfen. Gott kann aber keinen Mangel fühlen. Darauf ist zu antworten: der Mangel, von dem hier geredet wird, ist nicht ein Mangel in Gott, sondern ist ein Mangel in der Welt, nämlich in dem zeitlichen Verlaufe derselben. Nicht um in sich einem Mangel abzuhelfen, handelt der Wohlwollende, sondern um anderer Mängel zu beseitigen. Was ihn bestimmt, zu wollen, nämlich das Wohl anderer zu wollen, ist nicht der eigene Mangel, sondern, wenn man so will, der Mangel, den er in sich als Selbstverurteilung fühlen würde, wenn er nicht der andern Wohl wollen würde. Für jede sittlich-lebendige Religion ist das Festhalten an einem Willen Gottes im eigentlichsten Sinne überaus wichtig. Leugnet man den Willen in Gott, so hört er auf, Person zu sein und wird im besten Falle ein bloß passiver Spiegel der Welt, wie dies im 1. Heft bei Kant dargetan ist. Mit dem Willen schwindet die Heiligkeit, denn alle Sittlichkeit beruht auf dem Willen. Mit dem Willen in Gott fällt auch jede positive Religion im christlichen Sinne, denn diese muß immer festhalten, daß wie die Schöpfung, so auch die Offenbarung und die Erlösung auf dem Willen eines freien sittlichen Wesens beruht und nicht in irgend einer Naturnotwendigkeit den Grund hat.

Darum ist auch die Unveränderlichkeit Gottes nicht so zu verstehen, als schlösse diese überhaupt die Wahrnehmung oder die Berücksichtigung des Veränderlichen aus, sondern Gottes Unveränderlichkeit ist einmal auf sein Wesen und sodann auf die Heiligkeit Gottes, seinen unveränderlichen sittlichen Charakter zu beziehen.[2])

Nach heidnischer Ansicht steht die Zukunft unbedingt als unab-

---

[1]) Vergl. dazu Zeitschr. f. exakte Phil. III, 153 ff.

[2]) S. Zeitschrift f. exakte Phil. VI. 406 u. V, 361 und Flügel, Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. S. 89. Der ewige Gehalt des Christentums und der moderne Mensch 1903.

änderliches Fatum fest, gleichviel wie die Menschen handeln. Anders wo eine sittliche Vorsehung waltet. Da steht die Zukunft nicht unabänderlich fest, sondern Gott richtet sich in seinen Entschlüssen nach dem Verhalten der Menschen. (Vergl. Jeremias 18, 1—10.)

Man macht sich oft ganz willkürlich ein falsches und unmögliches, ja unwürdiges Ideal von göttlicher Vollkommenheit zurecht und schließt dann so: wenn ein Schöpfer ist, so muß er vollkommen sein; wenn er vollkommen ist, so muß er allgütig sein; dann darf in seinem Werk nichts Unvollkommenes, darf kein Leid, kein Mord vorkommen. Nun kommt das alles täglich in der Natur vor, folglich ist sie nicht das Werk eines Gottes. Oder Häckel (natürl. Schöpfungsgesch. 60): »die Vorstellung, daß der Schöpfer selbst nach Art des menschlichen Organismus seine Pläne entworfen, verbessert und ausgeführt habe, ist eines Gottes unwürdig.« Hier fragt man erstens: warum ist es für eine Intelligenz unwürdig nach Absichten zu handeln? und zweitens unsere Gedanken über würdig und unwürdig entscheiden nicht über Existenz oder Nicht-Existenz einer Sache.

Es versteht sich eben von selbst, daß gerade die höchste Intelligenz alle die Gesetze der Logik, der Möglichkeit, der Physik, der Moral usw. kennt und befolgt. Das Gegenteil zu denken, heißt Unwürdiges und Unvernünftiges denken.

An verschiedenen Punkten sind wir auf die Frage und das Bedürfnis einer Offenbarung gestoßen.

Auch hier kann die Philosophie nicht dartun, weder daß eine solche a priori gegeben werden muß, noch a posteriori, daß eine solche gegeben oder nicht gegeben worden ist.

Aber sie wird unter Umständen auch hier die Rolle der Verteidigung übernehmen; und zwar nach seiten der theoretischen wie der praktischen Philosophie.

Philosophische Verteidigung des Christentums.

Zunächst ist eine Offenbarung nur möglich in einem realistischen d. h. antiidealistischen und antipantheistischen System. Der metaphysische Idealismus lehrt angeborene Ideen. Nimmt man solche an, so läßt sich nie entscheiden, ob diesen angeborenen Ideen die Wirklichkeit entspricht oder nicht, weil wir diese Ideen in der Wirklichkeit sehen müssen, mögen sie dort vorhanden sein oder nicht. Wer an die Apriorität der Raumanschauung, der Substantialität, der Teleologie oder des Gottesbegriffs glaubt, muß vermöge seiner innern Organisation das Räumliche, die Substanz, den Zweck, Gott in die Wirk-

lichkeit hineinverlegen und hat nie ein Kriterium zu beurteilen, ob er objektiv recht hat oder nicht.

Ferner für den Fall, daß eine Offenbarung an ein so mit apriorischen Formen und Ideen ausgestattetes Wesen heranträte, könnte es diese Offenbarung nur immer nach den in ihm liegenden Ideen auffassen und beurteilen. Nach dem strengen Idealismus jedoch, dem das eigene Ich das einzige Reale ist, ist natürlich eine Offenbarung überhaupt nicht möglich, da hierbei immer mindestens zwei Wesen vorausgesetzt werden müssen, eines, welches sich offenbart, und ein anderes, welchem etwas offenbart wird. Jede sogenannte Offenbarung ist in den Systemen des Idealismus immer nur ein Sich-besinnen des Geistes auf-sich-selbst.[1]) Und mein Selbst ist das Selbst überhaupt.

Das letztere gilt auch vom Pantheismus, der ja gleichfalls nur Ein reales Wesen kennt.

Offenbarung ist nur möglich unter Voraussetzungen, die der Realismus ohne weiteres bietet, nämlich unter der Voraussetzung einer Mehrheit von Wesen, einer substantiellen Verschiedenheit der menschlichen Seele von Gott und einer Verbindung derselben, und ferner unter der Voraussetzung, daß unsere Vernunft nicht ein Inventarium bereitliegender Formen und Ideen habe.

Um nun die Wirklichkeit einer Offenbarung z. B. der christlichen darzutun, ist es unvermeidlich, auf die Wunder einzugehen. Solche sind von vernherein als unmöglich ausgeschlossen im Atheismus, Materialismus und Pantheismus. Hier muß also von vornherein die evangelische Geschichte dem größten Teile nach unglaubhaft sein. Die Möglichkeit der Wunder ist nur im System eines theistischen Realismus zu vertreten.[2]) Die Möglichkeit der Wunder entscheidet natürlich nicht über die Wirklichkeit derselben. Ob ein solches in einem bestimmten Falle vorliegt, das ist eine geschichtliche Frage. Von vornherein ist jedes Ereignis der Übertreibung verdächtig, welches als ein Wunder erzählt wird, und um so verdächtiger, je weiter es sich von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge entfernt. Es müssen ganz besonders starke innere und äußere Gründe vorhanden sein, um ein Wunder glaubhaft zu machen. Eine solche Prüfung dürften allein die im neuen Testamente berichteten Wunder bestehen. Das liegt aber ganz außerhalb aller Philosophie.

Mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wunder hängt als-

---

[1]) S. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. I, 257.

[2]) Darüber ausführlich: Flügel, Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes, 1869, und Taute, a. a. O. II, 89.

dann die Frage zusammen nach der Erhörung der Gebete. Darüber später ein Wort von Drobisch.

Ein sehr wichtiger Punkt ist noch die Ethik. Nur eine Ethik, die einen absoluten, nicht einen bloß relativen Unterschied zwischen gut und böse anerkennt, ist verträglich mit dem Christentum. Nach ihm ist das Böse eine positive Macht, nicht etwas bloß Negatives, noch besteht eine Vermittlung von gut und böse, als sei das eine nur die Abänderung, Steigerung oder Verminderung des andern.

Das Gute darf darum nicht angesehen werden als der bloße Wille eines allmächtigen Wesens. Hat das Gute nicht in sich selbst Wert, sondern beruht sein Wert allein darauf, daß die Allmacht es befiehlt, so führt dies zu einer sittlichen Indifferenz Gottes. Es hat freilich für viele einen bestechenden frommen Klang, die Allmacht Gottes so zu steigern, daß von seinem Willen alles abhängt, Mögliches und Unmögliches, der Unterschied zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse. Ein derartiger Gottesbegriff ist jedoch nicht allein logisch undenkbar, sondern er entbehrt auch jeder Würde. Denn ist der göttliche Wille in Bezug auf alles indifferent, so kann er selbst nicht als ein weiser, heiliger, gerechter, gütiger charakterisiert sein, da er gegen Gutes und Böses gleichgültig ist. Hiermit hört Gott auf Gegenstand der höchsten Verehrung zu sein, denn der sittliche Mensch darf die absolute Indifferenz oder Willkür nicht verehren, auch wenn sie allmächtig ist.[1]) Würde der Mensch lediglich darum das Gute wählen, weil es von der Allmacht befohlen ist, weil es also töricht wäre, sich der Allmacht zu widersetzen, so handelte er wohl klug, aber nicht sittlich. Das ist der Standpunkt des Eudämonismus in der Ethik. Er setzt das letzte absolute Ziel in die Glückseligkeit, die Tugend aber nur in den Rang eines Mittels zu diesem Ziele. Wo das geschieht, da glaubt man, daß der menschliche Wille an sich immer nach dem Guten strebt, denn jeder strebt von selbst nach Befriedigung seiner Begierden, und das Gute ist ja hiernach das, was die Begierde befriedigt, es ist daher nur ein Irrtum hinsichtlich des

[1]) Zeitschrift f. exakte Phil. III, 156 ff. Das Verhältnis der Ethik zur Religion, insbesondere zum Christentum, ist von seiten der Schule Herbarts sehr oft behandelt. Vergl. dazu: Allihn, Ethik. S. 254. Thilo, Theologisierende Rechts- und Staatslehre. 1860. S. 151. Derselbe in zahlreichen Abhandlungen der Zeitschrift f. exakte Philos. Ballauff in Manns Deutschen Blättern für erziehenden Unterricht. 1877. No. 3. Flügel, Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. S. 150. Derselbe, Spekulative Theologie. S. 283, 388. Derselbe, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. Derselbe, Die Sittenlehre Jesu. Derselbe, Die Probleme der Philosophie. S. 173 ff. Nahlowsky, Praktische Philosophie. S. 36.

Mittels, wenn der Mensch das Böse erwählt. Sein natürlicher Sinn ist immer auf das Gute d. h. auf die Glückseligkeit gerichtet. Ist das der Fall, so bedarf es beim Menschen nicht einer Umwandlung der Gesinnung, sondern nur einer Berichtigung des Verstandes, um ihn von der Sünde zu befreien. Nach diesen Grundsätzen würde die Tätigkeit eines Erlösers nur in der Aufklärung des Verstandes über das wahre Gut oder den wahren Vorteil des Menschen bestehen können.

Auf dem Standpunkt der absoluten Ethik erkennt man, daß der menschliche Wille in seiner natürlichen Richtung wohl auf Befriedigung seiner Begierden, auf sein Wohl geht, nicht aber ohne weiteres auf das Gute. In diesem seinen natürlichen Zustande befindet er sich im Widerstreit mit dem heiligen Gott. Das aber ist ein unerträgliches Gefühl, sich mit der heiligen, die Welt regierenden Macht in Feindschaft zu wissen; daher entsteht die Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott d. h. nach einem Zustande, wo nicht allein der faktische Widerstreit, sondern auch das Schuldbewußtsein (das Gedächtnis der Sündenschuld) aufgehoben ist. Der Eudämonist weiß sich dagegen im Prinzip in der Richtung seines Willens immer mit Gott eins, denn er wähnt, sein Wille sei von vornherein auf das Gute, nämlich auf sein Wohl, gerichtet, daß es ihm nur wegen der Endlichkeit seines Verstandes zuweilen begegne, einen Fehltritt zu tun. [1])

Die Sehnsucht des sittlichen Menschen geht aber nicht allein auf seine persönliche Versöhnung mit Gott, sondern sie erhebt sich noch höher, sie findet nur Ruhe in einer solchen Weltansicht, in welche eine wirkliche Entwicklung der Welt zu einem Ziele hin, nämlich zur Herstellung eines vollendeten Reiches Gottes aufgenommen ist. Der Eudämonist dagegen kann sich für seine Person beruhigen, wenn er eine solche Weltansicht gewinnen kann, die ihm notdürftig den Frieden seines eigenen Gemütes bewahrt. Das Böse braucht für ihn nicht aus der Welt zu schwinden, nur das Übel soll seine Person nicht empfindlich berühren.

Bei diesem Bedürfnis nach Erlösung muß aber noch etwas vorausgesetzt werden, nämlich daß das Gefühl der Verbindlichkeit zum Guten verträglich ist mit dem Gefühl der eigenen Untüchtigkeit, es vollkommen zu tun. Das sittliche Urteil, welches lobend oder tadelnd über Willensverhältnisse ergeht, nimmt auf nichts anderes Rücksicht als auf die objektive Eigentümlichkeit eines solchen Willensverhält-

[1]) O. Flügel, Zur Philosophie des Christentums. 1899.

nisses und kann darum auch seiner Idee nach nicht zum Schweigen gebracht werden, mag nun ein vorhandenes Willensverhältnis in Wirklichkeit abgeändert werden können oder nicht. Möchte es auch nicht möglich sein, daß nur ein einziger Wille sich nach den Weisungen der Ideen richtete, so würde das Urteil dasselbe bleiben, und seine tadelnde Stimme würde forttönen ungeachtet jener Unmöglichkeit. Es stimmt unsere Ethik in diesem Punkte vollkommen mit der christlichen überein, welche auch den Sünder verurteilt, trotzdem daß er sich aus eigenen Kräften nicht zur Vollkommenheit erheben kann, die also auch in keiner Weise das Sollen auf das Können gründet.[1]) Nur wird man hier allerdings nicht in allen Fällen in gleicher Weise die Sünde als persönliche Schuld zurechnen können.

Dabei ist es nötig, das Gute nicht ausschließlich in der Form des Gesetzes oder der Pflicht aufzufassen. Wäre freilich das Gute ursprünglich eine Forderung, ein Befehl, dann würde es von wenig Weisheit zeugen, das Unmögliche zu fordern, dann bestände der Schluß: ich soll, also kann ich. Allein das Gute gründet sich ursprünglich auf unmittelbare, willenlose Urteile über den Willen, die Form der Pflicht ist erst eine abgeleitete. Als Pflicht wird das Gute erst da gefühlt, wo der Wille sich in Widerspruch zum Guten oder zu der eigenen sittlichen Einsicht gesetzt hat. Und das ist ja auch oft genug im Neuen Testamente eingeschärft, daß das Gesetz nur eine hinzugekommene, vorübergehende Form des Guten sei.

Auf diese Weise, wenn nämlich der Standpunkt der absoluten Ethik festgehalten wird, also das Gute nicht ursprünglich als Gesetz aufgefaßt wird, verliert freilich der Schluß vom Gewissen auf Gott seine Bündigkeit. In zweifacher Weise hat die Theologie diesen Schluß zu ziehen versucht, einmal, indem gesagt wird: ein sittliches Gesetz erfordert einen Gesetzgeber, und das Sollen setzt das Können und damit einen Weltordner voraus, der die Welt für das Sollen oder für die Sittlichkeit eingerichtet hat.

Beides ist unhaltbar, aber beides würde auch der christlichen Religion widersprechen. Das Böse bleibt böse, auch wenn ich es aus mir selbst nicht überwinden kann. Das Gute bleibt gut, auch wenn es keinen Gott gäbe, der es befohlen hätte.

Endlich ist für die Religionsphilosophie noch ein Punkt überaus wichtig, bei dem Ethik, Psychologie, Metaphysik und Erfahrung in gleicher Weise beteiligt sind. Das ist die Lehre von der menschlichen Freiheit.

---

[1]) Flügel, Spekulative Theologie. S. 384.

Das Christentum wie alle Religion muß festhalten an der Freiheit, insofern die Tat dem Willen und der Wille dem Ich, der Person als Schuld oder Verdienst zugerechnet wird. Das Ich erwägt, erwählt, beschließt und führt die Beschlüsse aus nach seinen eigenen Motiven. Insofern herrscht Selbstbestimmung. Abzuweisen ist also jede Lehre, welche, wie der Materialismus oder Pantheismus auf Fatalismus oder auf den falschen Determinismus hinauslaufen, wonach äußere Ursachen jedesmal den Willen erzeugen oder bestimmen, wonach also der Wille zu einer causa coacta (gezwungenen Ursache) und die Zurechnung und Verantwortlichkeit aufgehoben wird.

Ebenso aber muß abgewiesen werden die absolute oder transcendentale Freiheit oder der Indeterminismus in dem Sinne, daß der Wille in jedem Augenblicke unbeeinflußt von allen Erfahrungen, Erlebnissen, von allen bisherigen Wollen und Erwägungen sich plötzlich nach der oder auch der entgegengesetzten Richtung wenden könnte, als vermöchte es z. B. der Sünder plötzlich, ohne weiteres von selbst eine der bisherigen Lebensrichtung entgegengesetzte einzuschlagen. Hätte der Mensch dieses Vermögen, dann wäre alle Einwirkung von seiten der Religion, der Kirche, der Schule usw. völlig überflüssig und völlig unmöglich. Es wäre alle Hoffnung auf Besserung, wie auf Befestigung der Sittlichkeit ausgeschlossen.

Weiter ist abzuweisen die Meinung, als hafte das Böse als ein radikales der endlichen, kreatürlichen Person an. In den pantheistischen Systemen ist jedes Einzelwesen, wie also auch der Mensch nur eine Darstellung des Allgemeinen. Weil nun das Einzelwesen nicht das Allgemeine, sondern immer nur ein Besonderes, eine Determination sein kann, so ist es ein endliches und unvollkommenes Wesen im Vergleich zum Unendlichen. Wird ferner diese Art Mangel, oder die Endlichkeit als das Böse selbst betrachtet, so folgt, daß dem Menschen die Schranke der Endlichkeit, der Besonderheit d. h. das Böse essentiell oder wesentlich zugehört, er müßte aufhören, ein Einzelwesen oder Mensch zu sein, wenn er aufhören sollte, böse zu sein. Bei dieser Ansicht, welche die alte Kirche als Manichäismus und die protestantische als Flacianismus verworfen hat, ist eine Erlösung vom Bösen unmöglich. Das ist der Fall wie im Pantheismus so auch bei Kants Lehre vom radikalen Bösen, welches eine Folge der transcendentalen Freiheit ist, also einer zeitlos unveränderlich allen einzelnen Handlungen zum Grunde liegenden Beschaffenheit des Willens.

Hier dürfte allein das System Herbarts den Anforderungen von seiten des Christentums entsprechen, indem es mit Verwerfung des

falschen Indeterminismus wie des falschen Determinismus das Ich als den Herrn seines Wollens und Tuns, aber das Ich selbst in vielfacher Abhängigkeit von äußern Faktoren ansieht, und alles Wollen und Geschehen als etwas Veränderliches, also auch das Böse als etwas möglicherweise ganz Verschwindendes betrachten lehrt. Dazu aber würde weder der einzelne Mensch noch die Menschheit gelangen können ohne die mannigfachste Einwirkung, Erziehung von seiten der Veranstaltungen in Familie, Schule und Kirche.

Das dürften etwa die Punkte sein, in welchen sich die christliche Religion mit der Philosophie berührt und in denen eine Verständigung nötig und möglich ist.

Aus alledem ist ersichtlich, daß eine Religionsphilosophie im strengen Sinne nicht möglich ist, die etwa Religion erzeugen oder die vorhandene Religion ersetzen könnte. Überall, wo man einigermaßen strengere Begriffe von der Philosophie verlangt, macht sich in dieser Beziehung das Bedürfnis nach einer positiven oder Offenbarungsreligion geltend.

Wird aber die Philosophie angewendet zur Verteidigung oder zur Bestätigung des christlichen Glaubens, dann kann sie die wesentlichsten Dienste leisten, indem sie zweierlei zeigt: einmal wie die christlichen Gedanken unter sich sehr wohl zusammenhängen, und sodann daß die Religion den von allem Glauben völlig unabhängig gefundenen philosophischen Wahrheiten nicht allein nicht widerspricht, sondern beides sich gegenseitig bestätigt und ergänzt. Will man, so mag man dies Religionsphilosophie und Philosophie des Christentums oder Apologie nennen.

Weiteres über Herbarts Religionsphilosophie, sowie über sein persönliches Verhältnis zur Religion und zum Christentum insbesondre findet man in den oben S. 4 genannten Werken.

Als Beispiele oder Vertreter der Herbartschen Richtung möge nun die kurze Religionsphilosophie von Drobisch und die von Hartenstein mitgeteilt werden. Niemand wird glauben, daß Herbart oder alle Herbartianer in allen Stücken sich damit einverstanden erklären würden. Es sind Diktate nach Kollegienheften aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts.

Moritz Wilhelm Drobisch.

Von Drobisch (16. Aug. 1802 bis 30. Sept. 1891) gibt es eine kürzere Lebensbeschreibung von Heinze (1897) und eine längere von seinem Enkel verfaßt: Moritz Wilhelm Drobisch. Ein Gelehrtenleben

von Walther Neubert-Drobisch. Bei Dieterich, Leipzig 1902.[1]) Um die persönliche Stellung von Drobisch zur Religion zu kennzeichnen, die, wie Heinze von ihm S. 15 bezeugt, ihm in mancher schweren Zeit ein fester Halt gewesen ist, sei folgendes hervorgehoben.

Nach Neubert-Drobisch S. 62 schreibt 1833 Drobisch in sein Tagebuch: »Nie war ich irreligiös. Dankgefühl für die Wohltaten Gottes, demütige Ergebung in seine Schickung sind stets in mir lebendig gewesen. Ich habe seiner gedacht in der Freude wie im Schmerz; ich habe stets im Vertrauen zu ihm gelebt. Und nun werde ich jetzt gewahr: die Blüte der Religiosität war mir noch nicht aufgegangen. Sie liegt im Gebet, im eigentlichen Gebet, in der kindlichen, zuversichtlichen Bitte. Was will ich's leugnen: ich schämte mich so zu beten, ich hielt es nicht für angemessen dem denkenden, aufgeklärten Manne. Genug schien mir's Vertrauen zu haben, daß Gott es machen werde, wie es gut ist, Ergebung zu haben in seinen Willen, auch wenn er uns Schmerzliches auferlegt. Jetzt bin ich überzeugt: das ist nicht genug! Vielmehr ist es eine Halbheit, eine Unwürdigkeit. Entweder du hältst dich für stark genug, um ohne Erhebung zu Gott auszuhalten und abzuwarten und stumm zu dulden, deinen Schmerz zu bändigen — durch Abwendung von seinem Gegenstande; oder du sollst dich ganz kindlich Gott hingeben. Das Kind soll nicht bloß vertrauen, daß der Vater sorgen werde, wie es gut ist, und ihm dankbar sein, sondern es soll ihm auch öfters entgegenkommen und sich der Bitte nicht schämen. In der Bitte liegt Demut und Liebe. Wer sich in seinem Stolz jener Demut schämt, in dem ist auch nicht die rechte Liebe zum himmlischen Vater. Der selbstische Stolz muß gänzlich aufgegeben werden, wenn du religiös sein willst. Aber die Bitte darf auch nicht zaghaft sein. Wohl weiß ich, man soll hinzusetzen: »doch nicht wie ich will« usw.; aber mir wenigstens ist dieser Zusatz nur zu natürlich, bei mir war er eben der Fehler. Man soll auch nicht kleinmütig bitten: denn Kleinmut ist Mangel an Vertrauen. Warum ergreift es mich so, an das Gebet Luthers zu denken: ‚Herr, du mußt Philippum retten'! Das ist Glaubensstärke. Auch nicht zu viel Ängstlichkeit um den Gegenstand des Gebets darf sich einmischen. Nicht um irdische Güter, also auch nicht um das Leben eines Kindes, Gatten, Freundes sollen wir beten; aber gewiß ist es erlaubt, wenn wir Himmlisches daran knüpfen. Wenn mich

[1]) Außerdem vergl. Brasch, Leipziger Philosophen 1894. S. 15. Seine sämtlichen Werke sind aufgeführt in der ersten Auflage des Reinschen Encyklopädischen Handbuch der Pädagogik. Herbart und die Herbartianer.

die Erhörung meines Gebetes zu einem religiösen Menschen macht, so mag ich immer um Irdisches gebeten haben; wenn ich gelobte, die Erhörung solle mir ein Zeichen sein, an dem ich in der Erkenntnis des Waltens Gottes höher hinaufklimmen wolle, so war mein Gebet nicht irdisch.

Aber ist es nicht töricht zu bitten? Kann es mehr Wirkung haben, als eine bloß psychologische, subjektive? Und wäre es nicht das Unwürdigste, was sich denken ließe, um dieser willen zu bitten, Gott wie ein Beruhigungsmittel der Seele zu mißbrauchen? Das letztere ist gewiß; wer will aber das erstere behaupten? Wo sind die Beweise? Kennen wir den Lauf der Natur, die Gesetze unseres Geistes wirklich schon so genau, daß uns alles wie ein Uhrwerk erscheint? Übersehen wir etwa die Gesetze der Zeugung? Oder gar der Entstehung neuer Gattungen? Der großen Erdrevolutionen? Wissen wir überhaupt, daß die Welt notwendig so wurde wie sie ist und nicht anders werden konnte? Liegt uns die Geschichte vor Augen wie ein durchsichtiges Gewebe, dessen Fäden wir bis zu Ende und nach allen Verflechtungen verfolgen können? Der Unglaube oder wenigstens der Halbglaube entschuldigt sich damit: Gott hat von Anfang an alles wohl gemacht und vorher bestimmt. Das große Ganze geht seinen unabänderlichen Gang, unbekümmert um das Wohl und Wehe, das den einzelnen treffen mag. Unterwerfung gilt es unter das was geschieht, Resignation. Aber ich frage: ist es würdig anzunehmen, Gott könne nun weiter nichts an seiner Schöpfung tun, er gleiche etwa einem unserer konstitutionellen Könige, die die Staatsmaschine ihren Gang gehen lassen müssen? Wenn Gott nur einmal gewollt hat, als er schuf, wenn er nicht mehr wollen kann, so wäre er nicht der Allmächtige mehr. Er braucht nicht den Lauf der Sonne aufzuhalten oder den des Bluts in unsern Adern durch seine unmittelbare Einwirkung zu mäßigen oder zu beschleunigen; Gott ist allerdings keine Naturkraft, er soll nicht ein Objekt der Naturforscher werden. Aber was hindert mich, für möglich zu halten, daß er sich vorbehalten, in wichtigen Augenblicken die Gedanken der Menschen zu lenken, sei's um den Sieg des Guten zu fördern oder die Menschen zum Glauben zu erheben? Freilich ist dann der Mensch in diesem Augenblick das Werkzeug des Willens Gottes, aber auch nur in diesem Augenblick. Beweisen läßt sich's freilich nicht, aber auch nicht das Gegenteil; darum darf der Fromme hier glauben, und er soll es, denn es macht ihn besser, erhebt ihn in eine höhere Welt Und was ist von Gott groß, was klein? Es ist eine erhabene Rede: kein Sperling fällt ohne Gottes Willen vom Dache, die Haare unseres

Hauptes sind gezählt. Nur menschlich unvollkommene Wissenschaft und Kunst nimmt mit dem Ganzen auf Kosten des Einzelnen vorlieb. Endlich hüte dich, daß deine Resignation nicht heidnisch-titanenhafte Verstocktheit werde. Leicht birgt sich hinter der Resignation Trotz und Verstocktheit. —

Noch einmal: Der Philosoph muß sich auf keine Weise seiner Religiosität schämen; jeder Schein muß wegfallen, als ob er die Religion nur duldete für die Schwachen und Gemeinen. Es ist der Hochmut der Wissenschaft, wenn diese sich höher stellen will, als der Glaube. Sie soll und muß ihr Haupt beugen. Und wenn das ‚Philosoph sein' heißt: die Wissenschaft über den Glauben stellen, so will ich es aufgeben, ein solcher zu sein. Ich denke aber: Das ist die wahre Weisheit, die ihre Grenzen erkennt in Demut. Der Glaube aber muß praktisch sein; Gott muß uns zur lebendigen Erfahrung im Glauben wenden: keine Zweifel an seine Wesenheit und Macht dürfen den Glauben auch nur einen Augenblick berühren. So gewinnen wir das kindlich gläubige Vertrauen wieder, dessen Verlust wir im Gefühl beseufzen, und das wir doch wieder erwerben können, wenn wir wollen.«

So widerlegt Drobisch mit offenem Freimut seine vormaligen, weniger religiösen Anschauungen und geht mit dem Vorsatze ins neue Jahr: »Immer tiefere Religiosität, das soll und wird im kommenden Jahre meine Losung sein.«

Endlich sei noch mitgeteilt, was Drobisch an seinem 90. Geburtstage in sein Tagebuch schrieb:

Lange hab' ich gelebt und gestrebt,
Viel gesponnen, doch wenig gewebt.
Mehr als ich wert war, ward ich geehrt,
Mehr als Verdienteren Glück mir beschert.
Nur das Zeugnis darf ich mir geben,
Daß ich bemüht war, pflichttreu zu leben,
Wo ich gewichen vom rechten Pfade,
Hoff ich in Demut auf Gottes Gnade,
Und in des liebenden Vaters Hände
Leg' ich den Lebensrest und das Ende.

§ 1.

Die Religion ist kein Eigentum der Philosophie oder der Wissenschaft überhaupt, sondern sie geht in subjektiver Beziehung als Gemütsstimmung dem Denken und Erkennen, wie in objektiver als Lehre, Gebrauch und Gemeinschaft der systematischen Wissenschaft

stets voraus, wird also in beiderlei Hinsicht von der Philosophie vorgefunden.

§ 2.

Die religiöse Gemütsstimmung beruht zunächst auf dem Gefühl der menschlichen Schwäche, Beschränktheit, Abhängigkeit, in physischer, wie in moralischer und intellektueller Beziehung. Es ist damit zugleich die Anerkennung höherer, dem Menschen teils feindlicher, teils freundlicher Mächte verbunden, denen sich das Gemüt mit Furcht und Demut oder mit Dankbarkeit und Vertrauen zuwendet, indem es die ersten zu versöhnen, die letzteren sich geneigt zu machen strebt.

§ 3.

In diesem Doppelverhältnis zu zwei miteinander streitenden Mächten kann aber das Gemüt keine volle Beruhigung finden; es verlangt nach einer überlegenen Macht, die dem Menschen Wohlwollen, seiner Schwachheit sichern Schutz und wirksame Hilfe zu geben vermöge. Dieses Verlangen erzeugt den Glauben an eine solche Macht, an einen Gott, den höchsten, vollkommensten, unendlichen. Der Glaube ist hier das freiwillige Fürwahrhalten des an sich nicht Notwendigen, sondern nur Ersehnten: er geht hervor aus dem subjektiven Bedürfnis.

§ 4.

Dies ist die Religion in subjektiver Beziehung, die Religion des Gefühls, des Herzens, die, weil sie kein Erzeugnis der Willkür ist, sondern ein in der Natur des Menschen begründetes Bedürfnis befriedigt, passend, »natürliche Religion« heißt. Sie ist auch nicht bloße Stimmung des Gemüts, sonderu erhebt sich notwendigerweise zu Vorstellungen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, sein Verhältnis zur Welt und zu den Menschen insbesondere und der für den letztern hieraus abgeleiteten Verbindlichkeit (religio). So entstehen die Glaubenssätze, einer natürlichen Religionslehre, die jedoch, da sie nur auf subjektiven Vorstellungen, nicht aber auf objektiv gültigen Begriffen beruht, einer wissenschaftlich philosophischen Begründung und Ausbildung ermangelt.

§ 5.

In dem religiösen Bedürfnisse der menschlichen Natur findet die historisch überlieferte Religion den empfänglichen Boden für ihre

Lehren, die auch sie nicht wissenschaftlich zu begründen, sondern nur als für das Gefühl wohltuende, die Phantasie erhebende, dem Verstande annehmbare darzulegen sucht. Sie setzt sie ohne objektive Begründung und heißt zunächst darum positiv; sie will nur ansprechen, indem sie dem Bedürfnis vollständig zu entsprechen und es auszusprechen strebt; sie wendet sich mehr oder weniger an den konkreten Menschen mit seinen Sitten und Gewohnheiten, Neigungen, herrschenden Ansichten und seinen Vorurteilen.

§ 6.

Zugleich wirkt die positive Religion auf das Gemüt nicht bloß durch Befriedigung seiner Bedürfnisse, sondern auch durch die Macht der Autorität, indem sie sich als geoffenbarte, d. i. ihre Lehren als unmittelbar von der Gottheit erteilte, ihre Gebote als den unmittelbaren Ausdruck des göttlichen Willens verkündigt. Die Autorität der Offenbarung kann jedoch nur wirken, wenn ihr der Glaube bereitwillig entgegengekommt.

§ 7.

Sobald die philosophische Reflexion im Menschen erstarkt, erheben sich in ihm Zweifel über die Wahrheit sowohl der geoffenbarten, als der natürlichen Religion. Daß es mehrere voneinander abweichende geoffenbarte Religionen gibt, regt zuerst die Frage nach der Ächtheit jeder angeblichen Offenbarung auf und weist darauf hin, daß es, um eine Offenbarung für glaubwürdig zu halten, eine von allem historischen Glauben unabhängige Gotteserkenntnis geben muß, welche in den Stand setzt, wahre Offenbarung von vorgegebener zu unterscheiden. Der ganze Offenbarungsglaube aber wird erschüttert, durch die Betrachtung, daß vieles, was im Kindesalter der Menschheit übernatürlichen Einwirkungen der Gottheit zugeschrieben wurde, in einem reifern Zeitalter aus natürlichen Ursachen erklärbar erscheint, daß mit dem Fortschritt der wissenschaftlichen Einsicht immer klarer eine allgemeine Gesetzlichkeit als Tatsache hervortritt, unter der nicht nur die belebte und unbelebte, beseelte und unbeseelte Natur, sondern auch der Geist des Menschen selbst steht.

§ 9.

Aber auch die natürliche Religion kann der philosophischen Reflexion nicht mehr genügen: ihr Glaube entbehrt einer festen Basis, da er nur aus den Wünschen und der Sehnsucht des beängstigten und beunruhigten Gemütes hervorgeht. Die Befriedigung, die er dem

Gefühl bietet, gewährt keine Bürgschaft dafür, daß seine Annahme auch wahr sei. Zudem mindert sich das Abhängigkeitsgefühl der Menschen mit zunehmender Ausbildung und Benutzung seiner Geisteskräfte. Die Wissenschaft beseitigt Vorurteile, Irrtümer, Zweifel, Widerspruch. Die Kenntnis der Naturkräfte und Gesetze verscheucht Furcht und Aberglauben, lehrt die Menschen jene Kräfte nach seinen eigenen Zwecken zu verwenden und sich gegen die Unbilden der ihm und seinen Werken feindlichen Naturgewalten schützen. Zugleich wird sich der Mensch immer mehr seiner sittlichen Kraft bewußt und erkennt, daß ein eigener starker mit Kraft auf das Gute gerichteter Wille ihn vor Lastern und Fehltritten bewahren, daß Selbstbewachung und Selbstbeherrschung ihn bessern und sittlich veredeln kann.

§ 10.

Auf diesem Wege kann die philosophische Reflexion endlich zu dem Resultat gelangen, daß der religiöse Glaube überhaupt nur ein Erzeugnis der Schwäche, daß er selbst in Betracht der Sittlichkeit nachteilig sei, daß er auf träger Bequemlichkeitsliebe und Unwissenheit beruhe, daß der Glaube dem Wissen, das Abhängigkeitsgefühl dem Bewußtsein der Freiheit, das Gottvertrauen dem Vertrauen auf die eigene Kraft weichen müsse, daß Gott selbst sich auflöse in eine unter ewigen Gesetzen stehende Natur und einen jene Gesetze immer klarer erkennenden, die Naturkräfte immer sicherer sich unterwerfenden, seinem eignen Willen der eignen Einsicht gemäß Gesetze gebenden Menschengeist.

Diese Richtung verfolgten die Ausläufer der Hegelschen Philosophie. Die Legalität tut das Gute um der Gesetze willen; die Moralität um seines erkannten Wertes willen; mündig ist aber nur, der den Geboten folgt, weil er sie als gut und zweckmäßig einsieht. An die Stelle tritt bei jener Richtung das Ideal des Menschen in seiner vollkommensten Ausbildung.

§ 11.

Mag nun die philosophische Reflexion bis zu dieser äußersten Grenze der Negation der Berechtigung jeder eigentlichen Religion vordringen, oder auf halbem Wege stehen bleiben, sich mit einem religiösen Skeptizismus begnügen, der zu keinem entscheidenden Resultate führt, so zeigen ihre Angriffe jedenfalls, daß für den Denkenden natürliche sowie geoffenbarte Religion einer Ergänzung bedarf, durch die der bloß subjektive Glaube eine objektive Begründung erhalte. Als eine solche Ergänzung bietet sich die Religionslehre der Vernunft

dar. Wenn aber hierbei unter Vernunft eine im Geiste des Menschen entspringende, ewig unveränderliche Quelle einer reinen und unmittelbaren Gotteserkenntnis verstanden wird, so ist dies eine bloße Einbildung; es gibt weder eine solche Gotteserkenntnis, noch eine solche Quelle. Wenn der Mensch Gott zu erkennen vermag, so kann es nur mittelbar durch Denken geschehn. Wird nun in diesem Sinne die durch das tiefste Denken vermittelte Erkenntnis Gottes der Vernunft zugeschrieben, so fällt die Vernunft-Religion mit der philosophischen Religionslehre zusammen.

Hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugung sind die Menschen

1. blindgläubige (in sehr geringer Zahl)

2. schwankende, von Zweifel hin- und herbewegte, der Reflexion sich bedienend (die große Mehrzahl)

3. durch Reflexion zu fester Überzeugung gekommene, sei es nach der einen oder andern Seite (auch geringe Zahl).

Seit Jacobi namentlich wurde von gewisser philosophischer Richtung die Vernunft als höheres Organ für das Übersinnliche angesehn, dem die Vorstellungen von der Vernunft so eigen seien, daß sich der Mensch nur von die Vernunft beschränkenden Vorurteilen frei zu machen, sich zu besinnen habe, um auf sie zu kommen. Die Gottesidee sei eine uns angeborne und unsere Vernunft die Empfänglichkeit, zu dieser Vorstellung bestimmt zu werden, ebenso wie unsre Sinne die Empfänglichkeit für die Eindrücke der Außenwelt; die Anerkennung Gottes werde uns aufgenötigt. Wenn aber dem so wär, so könnte der Zweifel nicht so allgemein, der Unterschied der verschiedenen Ideen über Gott nicht so groß sein, es müßte denn wenigstens, wie Herbart sich ausdrückt, der rohe Edelstein der Gottesidee erst (durch das Denken) geschliffen werden. Da nun aber ein apriorisches Verständnis über Gottes Dasein nicht vorhanden ist, so ist diese eine nicht unmittelbare, sondern erst mittelbar erkennbare Wahrheit.

Von jeher hat man Vernunft der Offenbarung und daher Vernunftreligion der Offenbarungsreligion entgegengestellt. Es ist auch die Offenbarung vermittelt, nämlich durch ein einziges, bevorzugtes Individuum das vom göttlichen Geiste inspiriert wird oder inspiriert zu werden vorgibt: sie ist mithin eine nur individuelle Quelle der Gotteserkenntnis, welche bei andern historischen und persönlichen Glauben voraussetzt. Vernunft hingegen ist allen zu teil, eine allgemeine Quelle, und wenn auch einzeln bevorzugten Denkern diese Quelle reiner und stärker fließt, so können doch andre, durch jene angeregt und geleitet, durch Denken ihnen nachkommen.

Vernunftreligion würde mithin Gemeingut sein, dessen jeder, da er eine Vernunft hat, sich nur bewußt zu werden braucht. Wie dies aber geschehe, darüber sind die Meinungen geteilt. Oben ist schon die von Jacobi aufgestellte Ansicht berührt worden: die Vernunft gebe nur religiöse Gefühle. Ebenso, wie die Sinne Erregungen und Eindrücke erhielten, werde die Vernunft zu diesen Gefühlen angeregt, und ebenso wie wir durch die Sinneseindrücke auf etwas Reelles, auf körperliche Dinge, nicht bloß auf Vorstellungen unsers Geistes hingewiesen werden, so liegt auch jenen religiösen Gefühlen etwas Reelles, Positives zu Grunde. Oben wurden auch Zweifel gegen diese Ansicht ausgestellt und wir wollen den Begriff der Vernunft etwas genauer untersuchen. — Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche (»nimm Vernunft an«) bezeichnet man Vernunft als die moralische Einsicht über den Wert oder Unwert des Handelns, die Fähigkeit Gründe und Gegengründe zu vernehmen und sich nach ihrem Gewichte zu entscheiden. Hier ist der Zusammenhang von »Vernunft« mit dem lateinischen »ratio« (Grund) sowie auch dem griechischen λογος (Verhältnis). Aber insofern dieses Abwägen eine Art des Denkens, der Reflexion ist, möchte auf diese Weise, Vernunft schwer von Verstand zu unterscheiden sein. Eines ist es aber, was wir der Vernunft, als dem Höchsten, allein zuschreiben können, das ist das Zurückgehn auf die Gründe, die alles andre bedingen, auf das Unbedingte; sowohl das unbedingte Sein, als den unbedingten Wert oder Unwert zu beurteilen so daß man sagen könnte: Vernunft ist das Vermögen des Unbedingten. Kant nennt Vernunft, das Vermögen der Ideen, unterscheidet aber die Vernunft als theoretische, insofern sie das unbedingte Sein und als praktische, insofern sie den unbedingten Wert beurteile, eine Unterscheidung, welche die Psychologie nicht gelten lassen kann.

Die Frage ist nun, sind diese Ideen geschaffen oder nicht? Jacobi betrachtet sie als empfangen als durch Gott angeregt, Kant als zum Apparat unseres Denkens gehörig, als Formen unseres Erkennens. Der Rationalismus behauptet, daß der Mensch die Fähigkeit der direkten Gotteserkenntnis habe, daß jene Ideen angeboren seien. Wäre dies der Fall, so könnten die Ideen über Gott nicht so verschieden sein, gerade den Denkendsten nicht am meisten Zweifel gegen das Dasein Gottes aufstoßen. Die Gesetze der Tätigkeit unseres Geistes, die Gesetze des Denkens sind uns angeboren, aber nicht Sätze. Nicht als Axiom ist der Satz vom Dasein Gottes aufzustellen, im Gegenteil gehört er zu den schwierigsten Problemen der Philosophie.

§ 12.

Nur die Philosophie als Wissenschaft nämlich kann es unternehmen, durch einen von festen Prinzipien ausgehenden systematisch geordneten und streng konsequenten Gedankengang sich über die parteiische Befangenheit des Zeitgeistes, über den einseitigen Standpunkt eines bloß subjektiven Glaubens zu erheben und entweder den religiösen Glauben in Wissen umzuwandeln, oder ihr durch objektiv gültige Gründe eine gegen die Angriffe der skeptisch oder kritisch paralysierenden Reflexion gesichtete Unterlage zu geben. Dies ist die Aufgabe der allgemeinen Religionsphilosophie. Sie macht sich aber keineswegs anheischig, alle Lehren der natürlichen oder geoffenbarten Religion wissenschaftlich zu rechtfertigen, behält sich vielmehr das Recht vor, diejenigen, welche auf nicht zu beseitigende Widersprüche führen, zu verwerfen, indes sie die, welche weder einer objektiven Begründung noch Widerlegung fähig sind, der freien Annahme des individuellen Glaubensbedürfnisses überläßt.

Erster Abschnitt.

Von den Beweisen über das Dasein Gottes.

§ 13.

Die religiösen Gefühle lassen sich nicht, wie die sinnlichen Empfindungen als unmittelbare Erkenntnisgründe eines ihnen objektiv entsprechenden Seienden, die religiösen (Offenbarungen) Ideen nicht als Vernunftoffenbarungen des Übersinnlichen betrachten. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl ist kein absolutes, und weist daher auch nicht auf das Absolute, als seinen Grund hin. Es ist nicht einmal ein objektives, an der Beschaffenheit des Gefühlten haftendes Gefühl, sondern nur ein subjektives, im Gemütszustand begründetes. Es erhebt sich auch dadurch nicht über die subjektive Beschränktheit, weil es den meisten menschlichen Individuen gemeinsam ist. Daher ist die Religion, wenn man sie sucht, auf bloßes Gefühl zu gründen, in Gefahr, entweder alle Würde zu verlieren, oder in einen versteinerten Fetischmus auszuarten, oder gar dem Atheismus zu unterliegen.

Unsere geistigen Gefühle (unterschieden von den sinnlichen) sind zweierlei Art:

1. Haftend an dem, was wir als Objektives vorstellen, also auf ein vorgestelltes Objekt sich beziehend, objektive. Dies sind die moralischen ästhetischen Gefühle.

2. Haftend an Gemütszustand, subjektive Gefühle. Dies sind die Gefühle der Lust oder Unlust, die Affekte, die sich nur indirekt auf ein Objekt beziehen. Die religiösen Gefühle sind nun zunächst solche Gefühle der Unlust, Gefühle der eigenen Unzulänglichkeit und Schwäche. Den religiösen Gefühlen fehlt das Objekt, und daher ist schon in dieser Beziehung die Parallele, die Jacobi zwischen den religiösen und sinnlichen Gefühlen zieht, falsch.

Schleiermacher hat das Abhängigkeitsgefühl zur Quelle der Religion gemacht; er behauptet ein absolutes (schlechthinniges) Abhängigkeitsgefühl.

Wenn nun Schleiermachers Behauptung eines absoluten Abhängigkeitsgefühls (die gegenteilige von der Fichtes, einer unbegrenzten Freiheit, Unabhängigkeit des Menschen) gerechtfertigt wäre, so könnte die Ursache desselben auch nur absolut unendlich, Gott sein, nicht die Natur, gegen deren Kräfte wir mit Erfolg reagieren. Denn nur gegen eine unendliche Kraft können wir die eigene als Null, uns als ohnmächtig fühlen. Da aber ein absolutes Abhängigkeitsgefühl, wie es Schleiermacher behauptet, ebensowenig zugestanden werden kann, als ein absolutes Freiheitsgefühl, wie es Fichte behauptet, so kann jenes auch nicht als Beweis für das Dasein Gottes dienen.

Ein Glaube, der sich nicht auf Gründe und Beweise, sondern nur auf Wünsche gründet, ist sowohl schwach und unsicher als egoistisch, die Idee Gottes herabwürdigend, (man bedarf Gottes, und darum glaubt man an ihn) er ist ohne Würde. Und selbst wenn man sagt, daß wir um unsrer Glückseligkeit willen den Glauben an Gott festhalten müssen, ist er durch nichts als durch Egoismus hervorgerufen.

§ 14.

Für die philosophische Religionslehre ergibt sich hieraus die nicht abzuweisende Aufgabe, die Behauptung, es ist ein Gott, mit objektiv gültigen Gründen zu unterstützen.

Sie wird daher zunächst den Versuch machen, an die Stelle des Glaubens ein demonstratives Wissen zu setzen und den obigen Satz als einen Lehrsatz durch einen streng logischen Beweis zu begründen. So entsteht die Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes, ein Unternehmen, das weder das höchste Wesen herabwürdigt, noch einen Widerspruch enthält, in seiner Ausführung aber eine strenge Prüfung fordert.

Auch Hegel weist in seiner Religionsphilosophie auf die Notwendigkeit hin, dem Glauben an Gott objektiv gültige Beweise zu geben.

Jacobi (in seiner Schrift »über die göttlichen Dinge«) stellt es als eine Ungereimtheit dar, das Dasein Gottes beweisen zu wollen. (Deduktion ist die Nachweisung der Gültigkeit eines Begriffs durch Axiome und Postulate z. B. durch Aufstellung des Begriffs eines gleichseitigen Dreiecks ist seine Gültigkeit noch nicht bewiesen. Dies ist erst dann, wenn man die Möglichkeit seiner Konstruktion gegründet auf das Postulat durch zwei Punkte eine gerade Linie zu ziehen, und das Axiom, daß wenn Größen einer dritten gleich sind, sie sich selbst gleich sind, gezeigt ist.) Denn die Idee Gottes zu deduzieren käme auf dasselbe hinaus, als wenn wir Gott machen wollten, denn jedes Deduzieren sei ein Machen. Dies ist aber eine Begriffsverwechslung; denn es handelt sich nicht darum, Gottes Dasein aus einem andern herzuleiten, sondern nur einen Erkenntnisgrund für dasselbe aufzusuchen. Aus demselben Grunde ist auch sein zweiter Einwurf, daß, da das Dasein eines Dinges aus etwas bewiesen werden müsse, was über dem zu beweisenden stehe, der Beweis für das Dasein Gottes unmöglich sei, ein unbegründeter. Beide Einwürfe beruhen auf eine Verwechselung des Erkenntnisgrundes mit dem Realgrund. Der Beweis für das Dasein Gottes ist nur eine Brücke, zwischen einer Überzeugung, die uns unmittelbar gewiß ist (etwa der Überzeugung, daß wir sind, daß die Welt, ist) zu der Überzeugung von dem Dasein Gottes. Dadurch wird Gott nicht aus uns, nicht aus der Welt abgeleitet, sondern nur der Erkenntnisgrund für sein Dasein aufgesucht. Eine Erkenntnis ableiten als Folge einer andern unmittelbar gewissen, heißt nicht den Gegenstand selbst ableiten.

§ 15.

Die philosophische Spekulation hat zuvörderst versucht, das Dasein Gottes unabhängig von aller Erfahrung a priori, aus dem bloßen Begriff Gottes, als des höchsten Vollkommensten darzutun. Es gibt den sogenannten ontologischen Beweis, der in seiner einfachsten Form von Anselm v. Canterbury so geführt wird: Gott ist zu denken als der Höchste, Vollkommenste, über den ein Höheres nicht gedacht werden kann. Wäre nun Gott eine bloße Vorstellung, ohne wirkliches Sein, so ließe sich ein höheres denken, ein solches, das nicht bloße Vorstellung ist, sondern dem auch wirkliches Sein zukommt, im Widerspruch mit dem Begriffe Gottes als dessen, über welchen ein Höheres nicht gedacht werden kann. Also muß Gott nicht als bloße Vorstellung gedacht, sondern er muß auch als wirklich seiend anerkannt werden. Die spätere cartesisch-leibnizische Fassung des Beweises bezeichnet Gott als das ens realissimum, und folgert, daß

in aller Realität auch das Sein mit inbegriffen sein müsse, Gott als nicht seiend zu denken, also ein Widerspruch sei.

§ 16.

Der ontologische Beweis will seinen Satz apagogisch dartun und zeigen, daß, wer Gott als vollkommen denkt und ihm gleichwohl das Dasein abspricht, einen Widerspruch begeht. Dies gelingt ihm aber nicht; denn wie wohl eine Vorstellung im wirklichen Sein ihres Inhaltes mehr ist als eine bloße Vorstellung ohne solches Sein ihres Inhaltes, so wird doch der Inhalt einer Vorstellung dadurch, daß er nicht als bloß vorgestellt, sondern zugleich als seiend gedacht wird, nicht vollkommener. Denn das Sein ist kein Prädikat, das den Inhalt des Begriffes, dem es beigelegt wird, vermehrt; es ist überhaupt kein Prädikat, sondern es bezeichnet nur, daß dieser Inhalt der bloßen Vorstellung, nicht durch das denkende Subjekt gesetzt und daher von diesem unabhängig ist, nicht nur unabhängig vom Subjekt, sondern überhaupt unabhängig von jedem andern, d. h. unbedingt selbständig gesetzt, im Denken anerkannt werden soll. Irgend etwas als seiend denken ist also zwar mehr als es bloß als Vorstellung denken, aber dieses Mehr bezieht sich nicht auf den objektiven Inhalt des Denkens des Gedachten, sondern auf die subjektive Art des Denkens. Der Beweis will aber dartun, daß der Inhalt des Gottesgedankens nicht vollständig sein würde, wenn man ihm nicht auch das Dasein beilegte, was aber nach dem richtigen Begriffe vom Sein nicht der Fall ist. Der ontologische Beweis macht sich daher des Fehlers eines Schlusses mit doppeltem Mittel-Begriff (falacia fabri medii) schuldig, der sich hinter einer Homonymie versteckt, indem der Begriff der Vollkommenheit einmal auf den Inhalt des Denkens, das andere Mal auf die Art des Denkens bezogen wird.

§ 17.

Man könnte versuchen, diesen Fehler dadurch zu verbessern, daß man von der Erklärung ausginge, Gott sei so zu denken, daß nicht nur der Inhalt des Gedachten, sondern auch die Art des Denkens oder die Art des Setzens vollkommen, nämlich eine solche wäre, daß ein Größeres nicht gedacht werden könne. Alsdann würde die Annahme, Gott sei bloß eine Vorstellung, mit dieser verbesserten Erklärung allerdings im Widerspruch stehen, denn das Denken einer bloßen Vorstellung ist als ein bloß bedingtes Setzen weniger, als das unbedingte Setzen ihres Inhalts d. i. das Anerkennen desselben als eines wirklich Seienden. Es würde jedoch dadurch nichts bewiesen;

denn die Erklärung, auf welcher der Beweis fußen soll oder will, enthält schon das, was eben erst bewiesen werden soll. Gott so denken, daß auch die Art des Denkens keiner Verstärkung fähig sei, heißt eben den Inhalt des Gottesgedankens unbedingt setzen, d. h. als seiend anerkennen. Wer diese Erklärung zugibt, der nimmt daher schon das Dasein Gottes an, und der Beweis löst sich in eine leere Tautologie auf. Wer aber das Dasein Gottes bezweifelt oder leugnet, der kann die Erklärung nicht zugeben und also auch nicht durch den angeblichen Beweis überführt werden.

§ 18.

Mißglückt dennoch der Versuch, Gott als seiend aus dem bloßen Begriff seiner Vollkommenheit a priori nachzuweisen, so fragt es sich, ob es besser gelingt, auf Tatsachen der Erfahrung, also a posteriori das Dasein Gottes zu begründen. Dies unternimmt zunächst der kosmologische Beweis in folgenden Schlüssen: Alles, was nur ein zufälliges, nicht notwendiges Dasein hat, das anders oder auch gar nicht sein könnte, hat anderes Dasein zu seiner Bedingung, Ursache. Trägt auch dieses denselben Charakter der Zufälligkeit, so fordert es selbst wieder Bedingungen. Ginge es nun so fort ins Unendliche, so hätte die Reihe der Bedingungen keinen Anfang, es gäbe nur relative Bedingungen, aber keine erste absolute Bedingung d. h. streng genommen nur Bedingtes ohne Bedingung, was ein Widerspruch ist. Gibt es also irgend ein zufälliges, bedingtes Dasein, so muß es auch ein absolut notwendiges, unbedingtes Dasein geben. Nun ist aber das Dasein der ganzen Erfahrungswelt, uns selbst mit eingeschlossen, von dieser zufälligen, bedingten Beschaffenheit (contingentia mundi). Also muß es einen unbedingten Urgrund der Welt geben. Dieser muß aber auch das höchste, schlechthin vollkommene Wesen sein, denn jedes Unvollkommene, Begrenzte, ist durch anderes bedingt, kann also nicht unbedingt sein. Hieraus folgt zugleich, da alles in der Erfahrungswelt gegebene endlich, begrenzt, abhängig, also bedingt ist, die Außerweltlichkeit des Urgrundes der Dinge.

§ 19.

Der Nerv dieses Beweises ist nicht wie Kant meint darin enthalten, daß er darzutun versucht, das absolut Notwendige sei das höchste Wesen, sondern darin, daß er das Dasein eines absolut Notwendigen zu erweisen unternimmt. Allein, indem er zu zeigen sucht, daß dies angenommen werden müsse, um dem Widerspruch eines Bedingten ohne Bedingung zu entgehn, verfällt er in andre Wider-

sprüche. Denn ein Unbedingtes ist entweder ein solches, das den Grund seines Daseins und seiner Bestimmtheit in sich selbst trägt, sich selbst setzt, seine eigene Ursache (causa sui) ist oder ein solches das ursachlos existiert. Nach dem ersten Begriffe setzt das Unbedingte selbst sein eignes Dasein, und bevor es dieses setzte, war dies Dasein nicht. Es ist also aus der Untätigkeit des sich nicht Setzens in die Tätigkeit des Setzens übergegangen und hat sich damit aus einem Untätigen in ein Tätiges verändert. Aber als ein nicht durch anderes Bedingtes kann es zu dieser Veränderung nur sich selbst bestimmt haben. Bevor dieses geschah, war die Tätigkeit des sich Setzens nicht vorhanden; es muß also auch diese Tätigkeit gesetzt haben, nachdem es sie zuvor noch nicht gesetzt hatte. Offenbar aber verhält es sich mit diesem Setzen der Tätigkeit des Setzens wie zuvor mit dem Setzen des Daseins. Es muß sich ebenfalls dazu bestimmt haben, sie gesetzt haben und sofort ohne Ende, so daß man hier, indem man eine unendliche Reihe äußerer Ursachen zu vermeiden sucht, eine unendliche Reihe innerer erhält. Dem Unbedingten, als sich selbst Bedingendes gedacht, fehlt also ebenso eine erste Bedingung, wie dem nur durch anderes Bedingten. Wäre aber das Unbedingte ursachlos zu denken, so wäre es entweder ein unveränderlich Seiendes — dann aber bliebe unbegreiflich wie durch dasselbe irgend einmal eine Reihe von Veränderungen hätte anheben können — oder sein Wesen, seine Qualität wäre die, unaufhörlich sich zu verändern: das Unbedingte wäre absolutes Werden. Dieses aber enthält den Widerspruch in sich, etwas sein zu sollen, was es nicht ist und etwas nicht sein zu sollen, was es ist.

§ 20.

Die Behauptung der Existenz des absolut notwendigen Ursprungs der Welt führt also in allen drei Fällen auf Widersprüche, in welchen er als schlechthin einer gedacht wird. Diese Widersprüche heben sich, wenn man ihn in Form einer zu einem Ganzen verbundenen Vielheit denkt, d. h. als letzten Erklärungs- oder Realgrund aller Bedingtheit der Erfahrungswelt eine Vielheit selbständig seiender einfachen Wesen von mannigfaltiger Qualität annimmt, die, wenn sie miteinander zusammentreffen, zufolge der Verhältnisse ihrer Qualitäten zueinander wirksam werden und in ihren Verbindungen als das reale Substrat der Erscheinungen der Sinnenwelt sowie in ihrem wechselnden Zusammensein und Nichtzusammensein als die letzten Ursachen aller Veränderungen in derselben zu betrachten sind. Aber in der Gesamtheit dieser realen Wesen stellt sich keineswegs der Be-

griff Gottes, sondern nur der einer der sinnlichen Welt zu Grunde liegenden intelligiblen d. h. nicht gegebenen sondern erschlossenen Welt dar. Das Zusammentreffen dieser einfachen Elemente und das daraus hervorgehende Wirken derselben erscheint seinem Ursprunge nach als etwas rein Zufälliges, die weitere Folge dieses Zusammentreffens als etwas rein Notwendiges.

Die Welt stellt sich also dann dar als ein mit Notwendigkeit sich erhaltender Mechanismus, dessen Entstehungsgrund entweder nur der Zufall oder der ohne Ursprung von Ewigkeit her ist. Die dem kosmologischen Beweise zu Grunde liegende Betrachtung unterstützt also bei näherer Betrachtung weit mehr die Annahme einer Welt ohne Gott, als daß es ihr gelingt, die Überzeugung vom Dasein Gottes als des Welturhebers zu befestigen.

§ 21.

Die wirkliche Erfahrung zeigt uns jedoch nicht nur eine Welt von geometrischer Regelmäßigkeit und mechanischer Gesetzmäßigkeit, sondern neben dieser auch eine Fülle freier Schönheit und besonders in dem Naturreiche der Organismen von innerer Zweckmäßigkeit. Auf diese Tatsache gründet sich der teleologische oder physicotheologische Beweis für das Dasein Gottes. Schönheit und innere Zweckmäßigkeit in den Erscheinungen der Dinge sind nämlich nicht bloß in unserer subjektiven Auffassung begründet, sondern objektiv gegeben, da sonst nicht zu begreifen wäre, warum wir nur manches, aber nicht alles schön und zweckmäßig finden können, ja die Zweckmäßigkeit oft auf eine uns ebenso überraschende als belehrende Weise erscheint. Schönes und Zweckmäßiges in der Natur als ein Werk des Zufalls anzusehen, würde nur erlaubt sein, wenn es bloß vereinzelt als Ausnahme vorkäme, was nicht der Fall ist. Nun kann zwar beides nachweislich durch bloße nach Gesetzen der Naturnotwendigkeit wirkende Naturkräfte hervorgebracht werden, aber durch diese Einsicht wird unsere Bewunderung nicht aufgehoben, sondern nur ihr Gegenstand verändert. Sie geht nämlich alsdann auf das Zusammentreffen der Bedingungen über, die erforderlich sind, um gerade Schönes und Zweckmäßiges zu erzeugen und dies sich als eine besondere Auswahl aus einer unendlichen Menge von Möglichkeiten darstellen, bei denen weder das eine noch das andre entstanden sein würde. Zur Erklärung dieser Auswahl bleibt daher, da weder Zufälligkeit noch Notwendigkeit sie begreiflich machen, nur der Begriff der Absichtlichkeit übrig, der Weisheit und Macht zugleich voraussetzt. Diese Eigenschaften einem Wesen zuzuschreiben, das nun als der Urheber

der Welt, sofern sie kein bloßer Mechanismus ist, gedacht werden muß, veranlaßt uns die harmonische Übereinstimmung aller Teile der uns bekannten Natur.

§ 22.

Obgleich diese ästhetisch-teleologische Betrachtungen unsere Überzeugung von dem Dasein Gottes zu befestigen wohl geeignet sind, so kommt doch kein streng logischer Beweis zu stande. Denn 1. ist der Schluß, auf den der ganze Gedankengang beruht, nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß. 2. Führt derselbe nur zu einer höheren Weisheit und Macht als der menschlichen, nicht zur notwendigen Annahme einer absolut höchsten. 3. Führt der Beweis nicht zu einem Weltschöpfer, sondern höchstens nur zu einem Weltordner, streng genommen nur zu einem Weltvervollkommener. 4. Beweist er nicht mit zweifelloser Gewißheit die Einheit Gottes, sondern läßt den Gedanken Spielraum, daß die Welt ihre Schönheit und Zweckmäßigkeit auch wohl einer Mehrheit einträchtig zusammenwirkender Wesen verdanken könne.

Freie Schönheit beruht nicht auf abgemessener Symmetrie, die in das Einstimmige und Langweilige übergehen kann, sondern sie ist gerade oft durch eine gewisse Unsymmetrie, Nachlässigkeit bezeichnet (cf. Albrecht Dürer, Über die menschliche Schönheit) durch die sich eine gewisse Absicht, Laune kundgibt, vermöge welcher auch aus den leblosen Dingen gleichsam ein Geist, eine Beseelung spricht. Nicht die regelmäßig zusammengesetzte Georgine ist schön, wohl aber die Rose. Diese freie Schönheit, welche immer hervorgeht aus innerer Freiheit des Wollens, findet sich in der Pflanzen- wie in der Tierwelt, in letzterer besonders an den Vögeln.

Der Begriff des Zweckes, der bei Plato und Aristoteles wichtige Geltung hat, wurde von Bako angegriffen, von Spinoza gänzlich geleugnet und findet bei der neuern empirischen Naturanschauung, besonders der Physiologie, vielseitigen Widerspruch. Kant zuerst hat in meisterhafter Untersuchung über den Zweckbegriff in »der Kritik der Urteilskraft« die äußere Zweckmäßigkeit, die engherzig alles auf den Nutzen der Menschen bezieht, unterschieden von der innern Zweckmäßigkeit, welche besonders in dem Reiche der Organismen zu erkennen ist und darin besteht, daß alles nur auf die möglichst vollkommene Erreichung eines Endzweckes berechnet sei. Kant und nach ihm Laplace, richtete seine Aufmerksamkeit auf die Regelmäßigkeit der Planetenbahnen, ihre nach einer Richtung gehende Bewegung und stellte daher die Hypothese auf, gegen die sich wenig einwenden

läßt, daß unser ganzes Sonnensystem ursprünglich eine rotierende Dunstkugel gewesen sei, die durch Wärmeausstrahlung sich verdichtet, Niederschläge gebildet habe, von der sich die Planeten, — wie im Experiment des Öls von der Ölkugel — losgelöst haben. Die Störungsrechnung ergab nun, daß in der Bewegung der Planeten seculare, periodische Veränderungen, Abweichungen stattfinden, die, wenn sie ein gewisses Maximum erreicht haben, wieder zurückgehen. Diese Periodizität nun aber ist abhängig von der Massenverteilung der Planeten, welche eine derartige ist, daß bei jeder andern Massenverteilung als die ist, welche gerade stattfindet, eine endliche Zerstörung des Planetensystems die notwendige Folge sein müßte. Hier kann man wohl von einer inneren Zweckmäßigkeit sprechen: es ist für ewige Dauer des Planetensystems gesorgt.

In der organischen Natur sind es die Zwecke der Erhaltung des Individuums und der Gattung, die wir überall finden. Kant sagt: ein Organismus ist ein solcher Körper, in welchem alles Zweck und alles Mittel ist. Wir finden im Organismus keine Tätigkeiten und Kräfte, die der Erreichung einer Endwirkung hinderlich sind, sondern nur solche vielmehr, die ihm im möglichst hohen Grade förderlich sind. Das menschliche Auge ist so gebaut, alle einzelnen Teile greifen so ineinander, daß die Endwirkung des deutlichen Sehens möglichst vollkommen erreicht wird. Dasselbe ist in zahllosen andern Fällen erkennbar, so daß eine vollkommene Intelligenz, die die Aufgabe hatte, einen Bau zu konstruieren, der den angegebenen Endzweck möglichst vollkommen erreichen ließe, ihn nicht anders konstruieren könnte, und insofern ist jeder Teil des Organismus, als er auf möglichst vollkommene Erreichung eines Endzwecks eingerichtet ist, zweckmäßig zu nennen. Wenn die Naturforschung und namentlich die Physiologie, auf die Entwicklungsgeschichte der Organismen als das Rätsel lösend, verweist, so ist zu entgegnen, daß, wenn einst die Zeit kommen sollte, wo wir auch die Gesetze dieser Entwicklung erkennen würden, so würde unsere Bewunderung ebensowenig aufhören, als unsere Bewunderung einer künstlich zusammengesetzten Maschine, wenn uns bekannt würde, daß auch sie erst durch eine andre Maschine gefertigt sei usw. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß auch die Bildung der Organismen nach bestimmten Gesetzen durch Kräfte geschieht, die wir vielleicht noch gar nicht kennen. Aber diese Kräfte könnten auf noch tausendfältig andre Weise miteinander kombiniert sein. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, warum sie gerade Wesen hervorbringend kombiniert sind, die eine Fülle von freier Schönheit und Zweckmäßigkeit aufweisen. Es kann nicht geradezu un-

möglich genannt werden, daß auch ohne Mitwirkung einer Intelligenz unter tausendmal tausend Fällen dieser eingetreten sei; aber im höchsten Grade unwahrscheinlich muß es genannt werden, daß organische Körper, die freie Schönheit und innere Zweckmäßigkeit vereinigen, ohne eine höhere Intelligenz, nur durch eine bewußtlose Naturkraft entstanden seien. Und diese Unwahrscheinlichkeit ist zwar nicht in philosophischem aber im praktischen Sinne ebenso für Gewißheit zu nehmen, als die Naturwissenschaften, die Geschichte usw. nichts mehr als hohe Wahrscheinlichkeit haben und diese als Gewißheit gelten lassen.

§ 23.

Der ontologische, kosmologische und teleologische Beweis stellen zusammengenommen die Gesamtheit der Versuche dar, auf theoretischem Wege das Dasein Gottes zu erkennen. Der erste sucht dasselbe unabhängig von allen Erfahrungen, der zweite unabhängig von jeder besondern Erfahrung, der dritte, aus der bestimmten Erfahrung von der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt darzutun. Die beiden ersten zeigten sich als völlig verfehlte Bestrebungen, der dritte wenigstens als einer Ergänzung bedürftig. Hieraus erhellt die Unzulänglichkeit unsers theoretischen Wissens zur Erkenntnis des Daseins Gottes. Es fragt sich nur, ob sich unsere Überzeugung davon durch ethisch-praktische Gründe sicherer befestigen läßt.

§ 24.

Dies versucht Kants moralischer Beweis für das Dasein Gottes in folgendem Gedankengange:

Das sittliche Streben ist abgesehen von seinen Motiven, auf ein Objekt gerichtet, das ihm begehrenswert erscheint. Dieses heißt nach Kant: »Das höchste Gut« und besteht in der Vereinigung der Tugend mit einer ihrem Werte angemessenen Glückseligkeit, welche letztere jedoch auf keine Weise der Beweggrund zum sittlichen Wollen und Handeln sein darf, als welcher allein die Achtung vor dem Sittengesetz gelten kann, indes umgekehrt nur die Tugend Anspruch auf Glückseligkeit gibt. Die Tugend aber fordert Heiligkeit der Gesinnung d. h. völlige Übereinstimmung des Wollens mit dem Sittengesetz, die aber kein Mensch in seinem endlichen Dasein zu erringen vermag. Der Idee der Tugend vollständig zu genügen ist also ein unendlicher Fortschritt erforderlich, wozu die Bedingungen nur in einer unendlichen Fortdauer der Persönlichkeiten gegeben sein

können. Da nun das Sittengesetz an den Menschen die unbedingte Forderung der Tugend stellt, so liegt darin auch die Bürgschaft für eine persönliche Unsterblichkeit, ohne welche jener Forderung nicht Genüge geschehen könnte. Aber weder die Tugend noch das sie fordernde Sittengesetz stehen mit der Natur in einem solchen Kausalzusammenhange, daß die Entwicklung der ersteren allein schon mit Notwendigkeit zur Glückseligkeit führen müßte, welche großenteils von äußern Bedingungen abhängt; die durch tugendhafte Handlungen nicht immer herbeigeführt werden, und selbst wenn ein jeder täte, was er sollte, nicht vollständig gegeben sein würde. Da nun aber die Glückseligkeit als Folge der Tugend so gut wie diese ein wesentlicher Teil des höchsten Gutes ist, und das Sittengesetz auffordert nach dem höchsten Gute zu streben, so verbürgt die absolute Gültigkeit des ersteren dem Tugendhaften auch die Erreichbarkeit der Glückseligkeit, wo nicht im endlichen, doch im unendlichen Dasein. Sowohl aber, um über die Größe der Annäherung an das Ideal der Tugend zu urteilen, als auch dem Tugendhaften, den ihm zukommenden Grad von Glückseligkeit zuzumessen, ist eine von der Natur verschiedene Ursache der Natur als Bedingung der Erreichbarkeit des ganzen höchsten Gutes erforderlich, die nur ein Wesen sein kann, in dem sich in der höchsten Intelligenz und Macht ein heiliger Wille vereinigt.

§ 25.

Auch dieser Beweis ist in mehrfacher Beziehung mangelhaft. Zuerst ist der Begriff des höchsten Gutes schwebend bestimmt, indem entweder die Glückseligkeit, wenn das Streben nur auf die Tugend gerichtet sein soll, gar nicht in den Begriff des höchsten Gutes aufzunehmen, oder wenn das Streben zugleich auf Glückseligkeit gehen soll, die Würde der Tugend gefährdet ist. Aber auch als bloße Belohnung der Tugend gedacht ist sie ein unangemessener Preis derselben, da die Tugend in ihrer Selbstzufriedenheit des Lohnes nicht bedarf, überdies aber Belohnung nur der Tat zukommt nicht auch der Gesinnung, in der allein die Tugend beruht, übertragen werden darf. Ferner verletzt es die Gültigkeit des Sittengesetzes, die Vollendung der Tugend einem andern Leben zuzuweisen. Auch ist nicht zuzugestehen, daß wahre Tugend dem Menschen nicht erreichbar sei, wenn dies auch von einem vollendet tugendhaften Charakter gelten mag. Auch Gott selbst, als Spender der Glückseligkeit um der Befriedigung des Wohlseins der nach Tugend strebenden Wesen gedacht, ist nicht in genugsam würdiger Weise gedacht. Endlich bleibt es

ebenso unklar, warum Gott nur die Belohnung der Tugend nicht auch die Bestrafung des Lasters zuerteilt wird, als warum ein Tugendstreben, dem die Erreichung seines Zieles abgesprochen wird, Anspruch auf Belohnung haben soll? —

§ 26.

Der Fehler dieser Kantschen Deduktion lassen sich durch Benutzung eines zunächst von Fichte aufgestellten Prinzips, das aber noch einer berichtigenden Ergänzung bedarf, vermeiden. Man gelangt dann zu folgender moralisch-teleologischer Begründung des Glaubens an die Vorsehung:

In der Tatsache des moralischen Bewußtseins (Gewissens) erkennen wir uns für verpflichtet, das Gute nicht bloß zu wollen, sondern es auch zu tun, d. h. durch entsprechende, äußere Handlungen zu fördern und dadurch nach unsern Kräften eine moralische Weltordnung herbeiführen zu helfen. Allein da alles Wollen, folglich auch alles bewußte und absichtliche Handeln nur unter der unbedingten Voraussetzung der Erreichbarkeit des Gewollten möglich ist, so fordert die Anerkennung unserer moralischen Verpflichtung als Bedingungen ihrer Möglichkeit sowohl eine innere Macht des Guten über den unsittlichen Willen, als eine äußere Macht desselben, um zu wirklichen Erfolgen zu führen. Dem, welcher seine Verpflichtungen zu guten Gesinnungen und Handlungen anerkennt, ist es also moralisch notwendig, die innere und äußere Macht des Guten vorauszusetzen, möge sich nun hierüber die Erfahrung beistimmend oder abfällig aussprechen. In Bezug auf bloße Gesinnung ist hierdurch die innere sittliche Freiheit gefordert; der Erfolg der äußern Handlungen setzt aber eine besondere Empfänglichkeit der Welt für das Gute, mithin natürliche Einrichtungen voraus, durch welche dieses in seiner Erhaltung gesichert, seine Herrschaft gefördert werde d. h. eine moralische Bestimmung der Welt und das Vorhandensein der zu ihrer Erfüllung dienlichen Mittel. Beides aber, Zweck und Mittel, ohne die anderweite Voraussetzung einer das Gute wollenden und die Mittel zu seiner Verwirklichung hervorbringenden Intelligenz und Macht, also eines moralischen Urhebers und Oberhauptes der Welt oder der Vorsehung zu denken, ist aus denselben Gründen unzulässig, die bei dem teleologischen Beweis als gültig anerkannt worden sind. Die in der Erfahrung nachweisbaren auf Sittlichkeit abzielenden Einrichtungen dienen dieser Deduktion zur Bestätigung, die aber an sich nur auf die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins gegründet ist.

Fichte nahm die moralische Weltordnung an, aber nicht einen persönlichen Gott, sondern eine göttliche Welt. Diese Ansicht ist nicht irreligiös, denn sie ist immer der Glaube an ein Höheres über uns. Sie ist aber auch nicht Deismus, sondern eine Art Pantheismus.

§ 27.

Die in dieser Deduktion enthaltene Notwendigkeit ist keine objektive, aber eine allgemein subjektive von objektiver Gültigkeit. Die Anerkennung des Daseins Gottes wird hier weder zur Pflicht gemacht noch als Bedingung der Gültigkeit unsrer moralischen Verpflichtungen aufgestellt, sondern das Subjekt um das, was es soll, wollen und tun zu können, bedarf der unbedingten Voraussetzung jenes Daseins als der Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung seiner Pflichten. Eine solche zwar freiwillige, aber nicht willkürliche, sondern für einen praktischen Zweck notwendige Annahme ist kein Wissen sondern Glaube. Daher ist die vorstehende Deduktion die Nachweisung eines Glaubensgrundes, der aber, da er nicht bloß zur Befriedigung subjektiver Wünsche dient, sondern die Erfüllung dessen, was wir sollen, und als Norm unsres Willens auch unbedingt anerkennen, möglich macht, objektive Gültigkeit besitzt. Es ist hiernach also moralisch notwendig, an das Dasein Gottes zu glauben, weil ohne diesen Glauben uns die tätliche Erfüllung unsrer Pflichten, die wir mit unmittelbarer Gewißheit anerkennen, unmöglich wären.

Die Erkenntnis der Tugend, unsrer Pflichten usw. ist ein unmittelbares Wissen, es ist eine objektive Erkenntnis. Von dieser Art ist das Wissen von Gott nicht, nur Schlüsse führen auf die Anerkennung seines Daseins. Die Anerkennung der Pflicht ist vom Gottesgedanken ganz unabhängig. Die Annahme, daß es eine sittliche Bestimmung der Welt und einen Urheber derselben gibt, ist die Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung unsrer Pflichten. Auch Kant sagt, daß es keine Moralität ohne Religiosität gebe, und noch entschiedener spricht sich Fichte dahin aus, daß es geradezu unmöglich sei, daß der Mensch ohne Aussicht auf einen Zweck handle. »Erzeuge in dir pflichtmäßige Gesinnung,« sagt er, »und du wirst Gott anerkennen.« Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit gründet sich auf pflichtmäßige Gesinnung.

§ 28.

Hieraus erhellt nun gleich der Unterschied und der Zusammenhang zwischen moralischer und religiöser Gesinnung. Das rein sittliche Motiv beruht allein auf der Anerkennung der innern Vortreff-

lichkeit des absoluten Wertes des Guten. Ein starkes Wollen, ein entschiedenes Handeln bedarf aber des Glaubens an die Möglichkeit des Erfolges, der selbst, wenn er nur bei dem Glauben an eine moralische Weltordnung stehen bleibt, ohne bis zu deren Urheber aufzusteigen, religiöser Art ist. Wenn nun aber einerseits die Beschränkung unsrer religiösen Einsicht auf den moralisch begründeten Glauben in theoretischer Beziehung als Mangelhaftigkeit des Wissens erscheint, so muß dieselbe andrerseits in ethisch praktischer Hinsicht, vielmehr selbst als eine moralisch-teleologische Einrichtung unsrer Erkenntnisfähigkeit angesehen werden. Denn gäbe es ein unmittelbares oder apodiktisches Wissen vom Dasein und Wesen Gottes, so könnte dies zwar die Legalität, nicht aber die Moralität der menschlichen Handlungen fördern, indem diese nur auf der Gesinnung, also auf der unmittelbaren Wertschätzung des Guten beruht, von jedem äußern Zwang, daher auch von dem der göttlichen Autorität frei sein muß, die, wenn Gottes Dasein, ein Gegenstand des Wissens wäre, die Freiheit unsrer Wahl und damit den Wert unsres Wollen und Handelns beeinträchtigen würde.

Die moralische Gesinnung beruht auf der Einsicht, daß das, was uns das Gewissen heißt, schlechthin wertvoll ist. Religiös ist nur der, welcher mit dieser Erkenntnis zugleich die Anerkennung der sittlichen Weltbestimmung und des Vorhandenseins der Erreichbarkeit der Mittel hat. Diese Gedanken werden durch die Betrachtung der Natur mannigfach unterstützt. Außer dem Menschen gibt es auf Erden kein Geschöpf, welches einer moralischen Ausbildung fähig wäre. Der Mensch allein ist fähig, auch selbst die stärksten Triebe zu beherrschen; er besitzt allein Mitleiden, allein das, was wir Herz, Gemüt nennen.

Zweiter Abschnitt.

Die Determination der Idee Gottes.

§ 29.

Wenn sich im Vorhergehenden gezeigt hat, daß alle Versuche, die Überzeugung vom Dasein Gottes zu einem Wissen zu erheben, mißlingen, und daß unsre Gotteserkenntnis theoretisch nur auf einer sehr großen Wahrscheinlichkeit, praktisch auf einem moralisch notwendigen Glauben beruht, so fällt hierdurch die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis des Wesens Gottes von selbst hinweg, und bleibt als lösbare Aufgabe nur die übrig, zu bestimmen, wie wir uns Gott in seinem Verhältnis zur sittlichen natürlichen Welt notwendigerweise zu denken haben. Hierdurch erhält die Idee Gottes eine nähere

wissenschaftliche Determination, wodurch sie wenigstens approximativ die Bestimmtheit eines erkennbaren Begriffs erhält, und es ergibt sich die Lehre von dem Wesen, von den Eigenschaften Gottes, wie sie sich aus dem Standpunkte des Menschen als eines Wesens gestaltet, das in der sittlichen Vervollkommnung seiner selbst seine höchste Bestimmung erkennt und daher an der Religion in weit höherem Maße ein ethisch-praktisches, als ein bloß spekulatives Interesse hat.

§ 30.

Das Ergebnis der moralisch-teleologischen Begründung des Glaubens an Gott stellt Gott dar als die absichtlich wirkende Ursache des moralischen Weltzweckes und der zu seiner Erreichung nötigen Mittel. Hieraus folgt vor allem andern, daß ihm Intelligenz und Willen, mithin, da erstere zugleich auf die Erkenntnis des Wertes des Willens gehen muß, was der moralische Weltzweck fordert, Persönlichkeit zukommt. Beide Eigenschaften sind zu denken als höchste Weisheit und höchste Macht, weil so wohl kein erhabener Zweck denkbar ist als der sittliche, als auch, weil es moralisch notwendig war, vorauszusetzen, daß die vorhandenen Mittel diesem Zwecke vollkommen entsprechen. Als persönlicher Urheber des sittlichen Weltzweckes muß aber Gott selbst der Gute schlechthin (das höchste ursprüngliche Gut) sein. Insofern er die Mittel zum Zwecke wählte und verwirklichte ist er Schöpfer, insofern er durch moralisch-teleologische Einrichtungen, dem Untergang des Guten für immer vorbaute, der Erhalter, insofern endlich nach seiner Vorherbestimmung die Welt ihrem Zwecke wirklich entgegengeführt wird, der Regierer der Welt, als eines moralischen Organismus.

§ 31.

Ist Gott das höchste ursprüngliche Gut, so müssen die moralischen Eigenschaften seiner Persönlichkeit ganz den Grundbestimmungen entsprechen, auf deren Gesamtheit der Begriff des Guten beruht. Diese Bestimmungen bestehen aber in den sittlichen Ideen der innern Freiheit, Vollkommenheit des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung. Ihnen gemäß kommt daher Gott zu:

1. Heiligkeit, vermöge deren er nur das Gute will und tut;
2. Vollkommenheit, vermöge deren er stets das Beste wählt;
3. Güte oder Liebe d. i. Wohlwollen gegen seine Geschöpfe;
4. Richtende Gerechtigkeit, die den wahren Wert oder Unwert der Gesinnungen und Handlungen bis in ihr tiefstes Innere durchschaut;

5. austeilende Gerechtigkeit, von der für jede gute oder böse Tat eine Ausgleichung durch Lohn oder Strafe zu erwarten steht.

§ 32.

Obgleich alle diese Eigenschaften Gott nicht in einem beschränkten, wenn auch noch so großen Maße beigelegt werden dürfen, so sind doch ihre Begriffe, wenn sie nicht widersprechend werden sollen, ohne gewisse nähere Begrenzung nicht denkbar.

1. Die Macht Gottes ist zwar unbeschränkt und daher als Allmacht zu denken, d. h. Gott muß alles schaffen und tun können, was möglich ist; die Macht Gottes aber auch auf die Hervorbringung des Unmöglichen, Undenkbaren, Ungereimten ausdehnen zu wollen ist eine Übertreibung des Begriffs, die selbst zu Ungereimtheiten führt, die Gültigkeit alles Denkens aufheben und zu phantastischer Schwärmerei führen würde. Die göttliche Allmacht kann daher alles schaffen d. i. werden lassen, was der Entstehung fähig ist. Sie kann den organischen Körper beseelen, sie aus den organischen Materien nach Zwecken entstehen lassen, organische Materie aus unorganischer, diese aus den einfachen Elementen alles körperlichen und unkörperlichen Daseins, den Monaden, bilden, nicht aber diese, die ihrem Begriffe nach keines Entstehens und Vergehens fähig sind, erschaffen. In diesem Sinn kann zwar eine Schöpfung alles dessen, was den Raum und die Zeit erfüllt, also auch eine Schöpfung der Materie aus dem räum- und zeitlichen Seienden, nicht aber aus dem absoluten Nichts angenommen werden.

2. Die göttliche Weisheit legte ohne Zweifel die zweckmäßigsten Mittel zur Erreichung der moralischen Bestimmung in die Natur, aber eben der moralische Weltzweck ließ es nicht zu, Einrichtungen zu treffen, die mit Notwendigkeit den Weltlauf jenem Zwecke ohne Umwege entgegenführten, der Gebrauch der Mittel mußte den vernünftigen Geschöpfen überlassen bleiben. So entsteht neben dem Begriff der göttlichen Vorherbestimmung zugleich der, der göttlichen Zulassung, des positiven Willens Gottes neben dem negativen. Im Weltlauf ist Gottes Zutun und Zulassen schwer zu unterscheiden und zu entscheiden. Die Religiosität fordert den Glauben, daß Gott die Rechtschaffenen mittelbar oder unmittelbar unterstützt, die Moralität vermahnt aber gleichzeitig einen jeden, nicht auf außerordentliche Einwirkungen Gottes zu zählen, sondern von seiner eigenen moralischen Kraft den besten, größtmöglichen Gebrauch zu machen.

Viele Theologen lehren Gottes Allmacht als absolute (Credo, quia absurdum est. Tertullianus). Gott zu definieren wie Augustinus: deus, sine

qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine situ praesens, sine habitu omnia continens, sine indigentia creator, sine tempore aeternus usw. ist nicht tiefe philosophische Wahrheit, sondern logischer Unsinn. Entweder müssen wir auf alle wissenschaftliche Erkenntnis Gottes Verzicht leisten oder nichts, den Denkgesetzen widersprechendes, dulden. Aristoteles: Alles Unbegrenzte entzieht sich unsrer Erkenntnis. Platon: Man hat Gott als das Maß aller Dinge zu denken, nicht als den schlechthin Unendlichen. Herbart: Auch der reinste Theismus kann das Prinzip der Endlichkeit nicht entbehren, wenn er für diese Erde taugen soll.

§ 33.

3. Der Begriff eines moralischen Wesens führt darauf, Gott Willensfreiheit beizulegen. Versteht man aber unter Freiheit die Möglichkeit, auch das Böse zu wählen, so ist diese mit Gottes Heiligkeit, vermöge deren er nur das Gute will, unverträglich. Gott der Heilige ist also in diesem menschlichen Sinne nicht frei. Dies bedeutet aber nicht, er will das Gute durch blinde Notwendigkeit seiner Natur, sondern es bedeutet, er will es zufolge seiner bewußten Einsicht.

4. Die Vollkommenheit Gottes legt uns den Glauben auf, daß das, was von seinem aktiven Willen ausgeht, nicht bloß gut, sondern das Beste ist (Optimismus). Das moralisch Unvollkommene und Böse kann also nicht von Gott ausgegangen, sondern nur unter seiner Zulassung entstanden sein.

5. Die Liebe Gottes darf, weil sie sittlichen Wert haben muß, nicht entfernt, als Selbstliebe erscheinen; dies würde der Fall sein, wenn Gott mit der Welt identisch oder auch sie nur ihm und er ihr immanent wäre. Die Außerweltlichkeit Gottes ist daher moralisch notwendig. Ist nun Gottes Liebe in Bezug auf die vernünftigen Wesen vielmehr als erziehende zu betrachten, so ist die Hervorbringung des physischen Übels in ihrer Absicht nicht unbedingt auszuschließen und darf daher auf den aktiven Willen Gottes zurückgeführt werden.

§ 34.

6. Gottes richtende Gerechtigkeit fordert Allwissenheit; daher darf die Außerweltlichkeit Gottes nicht als Trennung von der Welt gedacht werden. Es ist demnach anzunehmen, daß Gott in unausgesetzter, mittelbarer Verbindung mit der Welt stehe und diese Mittelbarkeit teils als ein mittelbares, aber vollkommenes Wissen, von

allem, was ist und geschieht, teils als ein Vermögen, in jedem Punkte der Welt wirkend einzugreifen, gedacht werden und in den Begriff der mittelbaren Allgegenwart zusammengefaßt werden muß.

7. Der Glaube an Gottes vergeltende Gerechtigkeit treibt uns an, in dem Leben der Individuen und Völker ihre Spuren aufzusuchen; aber es finden sich im großen und kleinen Tatsachen, die sich nicht mit diesem Glauben vereinigen lassen, wenn er sich bloß auf das uns bekannte Dasein beschränken müßte. Es fordert daher die Annahme eines das sinnlich wahrnehmbare Leben des Individuums überdauernde Daseins, eine persönliche Unsterblichkeit als Bedingung der Möglichkeit einer völligen Ausgleichung der guten und bösen Taten durch Lohn und Strafe. Diese Ausgleichung ist nicht nur als eine dem Erfolg der Handlungen, sondern auch ihren geheimsten Triebfedern angemessene und daher ebenso gerechte als billige zu denken. Gnade als Erlaß der Strafe läßt sich aber aus den allgemeinen Eigenschaften Gottes nicht deduzieren, sondern auf dem philosophischen Standpunkt nur als ein möglicher, aus der göttlichen Liebe hervorgegangener, nicht notwendiger Ratschluß betrachten.

§ 35.

Diesen theoretisch und moralisch-praktischen Eigenschaften Gottes gegenüber entwickeln sich eine Reihe praktisch-religiöser Verpflichtungen, in deren Befolgung der innere Gottesdienst, die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit besteht, zu deren Beförderung alle äußern Religionsgebräuche nur Mittel sind oder nur sein sollen, die ohne Beziehung auf diesen Zweck keinen Wert haben. Es sind folgende:

1. Vertrauen zu der göttlichen Macht und Weisheit, der alle Dinge und Wesen untertan sind;

2. Gehorsam gegen den heiligen Willen Gottes, der sich uns in der Stimme des Gewissens offenbart;

3. Ehrfurcht und Demut vor dem moralisch Vollkommenen und Höchsten;

4. Liebe und Dankbarkeit gegen den Allgütigen;

5. Gottesfurcht d. i. Scheu vor dem allwissenden Richter;

6. Ergebung in die göttlichen Strafen und Prüfungen, und Hoffnung auf einstige Ausgleichung und Lösung aller Widersprüche im menschlichen Dasein.

§ 36.

Es ist kein Grund vorhanden, göttliches und menschliches Denken als qualitativ verschieden zu denken. Sofern das menschliche Denken

in theoretischer und ästhetischer Beziehung zur Erkenntnis des ewig Wahren, Schönen und Guten führt, sofern das menschliche Wollen ein dem sittlichen Ideal entsprechendes sein kann, ist es dem göttlichen Denken und Wollen als qualitativ gleich zu erachten. In quantitativer Hinsicht dagegen hat der Mensch die unendliche Unterordnung seines Wissens und Vermögens anzuerkennen. Nur dem göttlichen Geiste ist eine wahre Weltanschauung und Weltgeschichte, eine Vorhersehung dessen, was kommen kann, beizumessen. In den Gebieten des Fühlens und Strebens aber ist alles Pathologische von der Idee Gottes auszuschließen, da alles Leiden Mangel ist. Der Mensch darf sich als Gott ähnlich betrachten. Er gelangt daher zur würdigsten Vorstellung von Gott auf dem Wege der Selbsterkenntnis, wofern er sich nur dabei hütet, sich Gott gleich zu setzen, vielmehr die Mangelhaftigkeit und Begrenztheit seiner Natur und Befähigung erkennt und Gott versucht, als das Wesen zu denken, dessen Idee sich ihm ergibt, wenn er sich selbst nach seinen gesamten Kräften von aller Unvollkommenheit befreit denkt. In diesem Sinne ruht die spekulative Theologie auf der philosophischen Anthropologie.

§ 37.

Der Religionsphilosophie kann nicht die Aufgabe gestellt werden, durch Metaphysik und Psychologie zu erklären, wie das göttliche Wesen zu seinen Eigenschaften komme oder gekommen sei, denn sie bescheidet sich, daß Gott kein Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis, sondern nur eines praktischen Glaubens ist. Wird aber nicht mehr verlangt, als nach Wahrscheinlichkeitsgründen die Idee Gottes noch weiter auszubilden, so kann die Religionsphilosophie, geleitet vom Zweckbegriffe und der Analogie der menschlichen geistigen Persönlichkeit, noch einige Schritte weiter gehen. Obgleich nämlich Gott als absolut seiend, nicht als durch anderes geworden, daher als ein schlechthin einfaches und unveränderliches Wesen zu denken ist, so würde doch, wenn man dabei stehen bleiben wollte, völlig unbegreiflich bleiben, wie Gott Denken und Wollen beigelegt werden könnte, da dies Dinge der Veränderungen sind, zu denen ein einfaches Wesen nur durch Wechselwirkung mit andern bestimmt werden kann, da dasselbe bei einem isolierten Fürsichsein durchaus keinen Grund zu einem mannigfaltigen und veränderlichen Geschehen in sich trägt. Um also die Möglichkeit, daß Gott denke, wolle und handle und damit nicht nur in sich selbst, nicht schlechthin unveränderlich, sondern sogar der Urheber der Welt und ihrer unausgesetzten Veränderungen sei, zu begreifen, ist es notwendig, sein einfaches und unveränderliches

Wesen in beharrlicher Verbindung mit einem System andrer einfacher Wesen zu denken, die in ihrer geordneten Gesamtheit als vermittelndes Organ des göttlichen Wissens und Wirkens zu betrachten sind.

§ 38.

Das eben erhaltene Resultat läßt sich mit andern Worten so ausdrücken: um die Unveränderlichkeit des Wesens Gottes mit der Veränderlichkeit, ohne welche ein Denken, Wollen und Handeln unmöglich ist, zu vereinigen, ist es notwendig, in der göttlichen Persönlichkeit nach Analogie der menschlichen eine unveränderliche Substanz des geistigen Wesens Gottes oder eine göttliche Seele und ein zwischen ihr und der Welt vermittelndes, ihr dienstbares Organ oder einen göttlichen Leib zu unterscheiden. Die Welt selbst als diesen zu betrachten, würde mit der moralisch-notwendigen Außerweltlichkeit Gottes im Widerspruch stehen und alles das, was nur als unter seiner Zulassung geschehend anzusehen ist, zu einem Geschehen in ihm und durch ihn selbst machen. Die Welt kann nur als das, von seinem Geist durchdrungene, vielfach für ihn zeugende, aber außer Gottes Persönlichkeit stehende Werk seiner Macht und Weisheit aufgefaßt werden. Ist nun das Organ des göttlichen Wissens und Wirkens, um Gottes würdig zu sein, frei von aller Unvollkommenheit und somit absolut zweckmäßig zu denken, so kann doch von einer Erklärung dieser Zweckmäßigkeit nicht weiter die Rede sein, da eine solche entweder zu einer petitio principii führen, oder den Zufall, der nichts erklärt zum Entstehungsgrunde machen würde. Vielmehr ist dieses Organ als ein Teil der ganzen göttlichen Persönlichkeit mit dieser von Ewigkeit her bestehend zu denken.

§ 39.

Der Glaube an einen geistig persönlichen Gott als Urheber der natürlichen und Oberhaupt der sittlichen Welt heißt Theismus. (Deismus ist die Annahme einer unpersönlichen Weltursache.) Ihm ist der Pantheismus entgegengesetzt. Er besteht aber nicht in der Vergötterung aller Naturdinge, weder im einzelnen, was Polytheismus sein würde, noch der zu einem Ganzen verbundenen Dinge. Vielmehr hat auch der Pantheismus sich jederzeit bemüht, das Unedle und Gemeine von der Gottheit auszuschließen. Der wahre Begriff des Pantheismus ist vielmehr die Immanenz der Dinge in Gott, die hierbei entweder, wie im eigentlichen Pantheismus, als ewige, oder wie in den Systemen der Emanation oder Evolutionen nur als eine ursprüngliche betrachtet wird. Der Pantheismus kann sich materialistisch und

spiritualistisch, realistisch und idealistisch gestalten. Materialistisch mit steigender Verfeinerung ist er in dem naturphilosophischen Hylozoismus der jonischen, italischen und stoischen Schule, so wie in Brunos System; spiritualistisch in der orientalischen Emanationslehre und den Systemen des Neu-Platonismus, auch der Kabala und des Gnostizismus; realistisch in Spinozas Lehre und Schellings Naturphilosophie; idealistisch in dem umgekehrten Spinozismus von Fichtes Wissenschaftslehre und Hegels logischem Pantheismus.

§ 40.

In welcher von diesen Gestalten der Pantheismus auch auftreten mag, immer ist er weder theoretisch haltbar noch mit den Prinzipien der Ethik und den Interessen der Religion zu vereinigen. Er ist zuerst logisch unmöglich, denn das eine Seiende soll in ihm der Grund des Vielen, Mannigfaltigen, Veränderlichen sein. Aus einem Grunde, der schlechthin nur eins, ist aber keine Folge möglich; jeder Grund muß notwendig eine Vielheit in sich enthalten. Der Pantheismus ist ferner auch metaphysisch unhalthar; denn wenn auch alle Erscheinungen der Sinnenwelt nur Schein sind, und das wahrhaft Seiende als ein Nichtsinnliches, Intelligibles zu denken ist, so ist doch die Hinweisung auf Seiendes so vielfach und mannigfaltig, als der Schein selbst. Der vielfache Schein erfordert zu seiner Erklärung ein vielfaches Sein. Es läßt sich auch nicht die Vielheit des Erscheinenden auf eine Einheit zurückführen; denn die Empfindungen unsrer Sinne sind und bleiben disparat. Die Einheiten der logischen Klassenbegriffe sind bloße formale (Begriffe) Einheiten, Abstraktionen unsers Denkens, ohne Bedeutung für Dinge selbst. Die realen Einheiten der Arten und Individuen zeigen nur ein beharrliches Zusammensein der sie bildenden, an sich vollkommen selbständigen Elemente an. Gelingt es nun nicht, die Erfahrungswelt als schlechthin eins aufzufassen, so fällt auch die Berechtigung, das ihr zu Grunde liegende intelligible Seiende nur als eins zu denken.

§ 41.

Ebenso unvereinbar ist der Pantheismus mit den Prinzipien der Ethik. Da er die Selbständigkeit der Individuen aufhebt und diese nur als in dem Einen seiend betrachtet, so vernichtet er die Bedingungen der Möglichkeit eines freien, auf eigene Einsicht gegründeten Wollens und Handelns. Die vernünftigen Wesen werden zu blinden Werkzeugen einer absoluten Macht, der sie unbewußt dienen; ihre Freiheit wird zu leerer Einbildung, zum bloßen Scheine,

ihre Zurechnungsfähigkeit null und nichtig, der gröbste Determinismus tritt an die Stelle der Freiheitslehre. Da dies nun dem unverdorbenen, sittlichen Bewußtsein widerspricht, so versucht es der Pantheismus, um seine Konsequenzen durchzuführen, die Sittlichkeit an ihrer Wurzel anzugreifen und ihrem wahren Wesen nach zu zerstören. Daher entstellt und vermischt er den wahren Unterschied des Guten und Bösen, indem er ihn entweder, wie Spinoza, auf den des Nützlichen und Schädlichen zurückzuführen sucht, was das Gute in die würdeloseste Gemeinheit herabzieht oder indem er, wie Hegel, den Gegensatz des Guten und Bösen mit dem des Allgemeinen und Besonderen, des Seins und Scheins identifizieren will, was einesteils zu einem leeren, aller inhaltsvollen Wertbestimmungen ganz ermangelnden Formalismus, andrerseits zu einer völligen Auflösung aller sittlichen Begriffe und somit zur Demoralisation führt. Denn das Gemeine und Schlechte wird dadurch, wenn es nur allgemein ist, zu dem erhoben, was sein soll, dem, der die Macht besitzt, auch das Recht zugeschrieben, zu tun, was er will: nur das Gelingen rechtfertigt dann die Tat, wie sie auch sonst beschaffen sein möge. Die im großen ausgeübte Ungerechtigkeit wird als Manifestation der Macht des Weltgeistes zum Rechtmäßigen, und so tritt infolge des Ignorierens oder Geringschätzens aller unmittelbaren sittlichen Wertbestimmungen des Wollens an die Stelle der Ethik eine Physik des Geistes, in der es nur noch ein Sein, aber kein Sollen gibt.

§ 42.

Der Pantheismus ist endlich auf keine Weise befähigt, das praktisch-religiöse Bedürfnis zu befriedigen; denn an die Stelle einer die Welt nach sittlichen Zwecken schaffenden und leitenden Vorsehung tritt hier eine Regel der Vorsehung, ein blindes, bewußtloses oder ein seiner Unabänderlichkeit sich bewußtes Fatum, das, auch wenn es in der Gestalt einer moralischen Weltordnung auftritt, weder seinen, die sittliche Freiheit vernichtenden, noch seinen irreligiösen, weil alle sittlichen Zwecke der Vorsehung leugnenden, Charakter verliert. Der Gott des Pantheismus ist kein persönlicher, auch wenn er als Weltgeist bezeichnet wird, sondern ein leeres Abstraktum, das keine selbständige Realität hat und nur das Allgemeine, in der Gesamtheit der menschlichen Individuen enthaltene Geistige darstellt. Ihm kommt kein andres Selbstsein zu, als das, was er in und durch den Menschen hat, indem dieser ihn denkt und er ist nur, insofern ihn dieser denkt. Seine Persönlichkeit ist weiter nichts als der abstrakte Begriff der Persönlichkeit ohne individuelles Substrat. Weit entfernt, daß dieser Weltbegriff der Realgrund alles Daseins wäre, hat er viel-

mehr nur das Dasein eines abstrakten Begriffes, der ohne das ihm untergeordnete Konkrete nichts ist. Wenn sich daher der Pantheismus über den Standpunkt des Kosmotheismus zu erheben sucht, so wird er zu einem abstrakten Anthropotheismus und vergöttert den allgemeinen Begriff der Menschheit. Ein solcher Gott kann weder Vertrauen noch Liebe einflößen und um so weniger Trost und Hoffnung gewähren, als mit dem Prinzipe des Pantheismus auch der Glaube an eine persönliche Fortdauer sich auflöst.

§ 43.

Wie die physico-teleologische Weltbetrachtung höher steht, als die bloß ontologische, so steht der Theismus höher als der Pantheismus. Um den wahren Gott zu finden, muß sich der Gedanke über die Betrachtung der Welt als Natur und Geschichte erheben, und ein dieselbe zwar schöpferisch durchdringendes und leitendes, aber seinem Wesen nach außer ihr stehendes, geistiges, sittliches, reales und wirksames Prinzip anerkennen, dessen Heiligkeit der Mensch zu verehren und vor dessen Macht er sich zu beugen hat. Der Beifall, den der Pantheismus findet, beruht großenteils darauf, daß er der menschlichen Eitelkeit schmeichelt, indem er den Gesichtskreis des Menschen zur Welt, den Menschengeist zum Gott macht, an die Stelle der religiösen Demut, Hochmut setzt, durch die Auflösung aller sittlichen Begriffe, Freiheit ohne Gesetz verspricht, also die sittliche Freiheit mit der Willkür der Lust und der Leidenschaft vertauscht, damit aber jede mögliche moralische Ordnung untergräbt. Was er praktisch Ansprechendes zu haben scheint, insofern er die Natur und den Geist der Geschichte als ein Göttliches betrachtet, das gehört ihm nicht einmal ausschließlich. Denn gerade die teleologische Weltansicht des Theismus dringt darauf, in der Natur und in der Geschichte die Spuren des göttlichen Wirkens, der Weisheit und Macht, der Güte und Gerechtigkeit und damit des Geistes Gottes aufzusuchen. Nur kann der Theismus weder die Immanenz des Wesens Gottes in der Welt noch die der Welt in Gott anerkennen.

§ 44.

Was die Religionsphilosophie von Gott lehrt, das beruht auf Schlüssen aus allgemein bekannten Tatsachen der Erfahrung und des Bewußtseins und darf daher Anspruch auf eine allgemein menschliche Geltung machen, die nicht durch Zeit und Ort beschränkt ist. Sind ihre Lehren schlicht und einfach, ja, mögen sie im Vergleich mit den Dogmen der positiven Religion dürftig genannt werden, so

gereicht ihnen dies nicht zum Tadel, sondern zur Empfehlung, denn klar und einfach muß das sein, was Gemeingut aller Menschen soll werden können. Nicht auf großen Reichtum von Glaubenssätzen, nicht auf dunkle, unverständliche Lehren kommt es an, wo die Religion Trost gewähren und zur Stütze werden soll für die Schwäche und Wandelbarkeit des menschlichen Daseins, sondern auf einfachen, aber starken Glauben an die, über den menschlichen Schicksalen waltende Vorsehung und diejenige Gnade Gottes, vermöge welcher er von keinem seiner Geschöpfe mehr fordert, als das, wozu er ihm die Befähigung gegeben hat. Die Religionsphilosophie lehrt nicht, was geglaubt werden kann, sondern was zu glauben dem Menschen moralisch notwendig ist. Mehr als dieses zu glauben, bleibt dem subjektiven Bedürfnis soweit überlassen, als dieses Mehr mit jenen feststehenden Glaubenssätzen nicht im Widerspruch steht, weil sonst der Glaube zum Aberglauben wird. Sobald die positive Religion sich zur wissenschaftlichen Theologie gestaltet, kann sie der allgemeinen Religionsphilosophie nicht mehr entbehren; denn nur mit Benutzung derselben kann sie es versuchen, diejenigen Offenbarungslehren, auf welche die Religionsphilosophie direkt nicht führen kann, als glaubwürdig zu deduzieren und gegen Angriffe zu rechtfertigen.

Gustav Hartenstein.

Gustav Hartenstein (18. März 1808 bis 2. Februar 1890) war Professor der Philosophie in Leipzig von 1833—1858; von da an lebte er als Bibliothekar in Jena.

Seine sämtlichen Werke sind angeführt in der 1. Auflage von Reins Encyklopädischem Handbuch der Pädagogik. Herbart und die Herbartianer. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann).

Einleitung.

Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie.

§ 1.

Sowie die Philosophie überhaupt überall auf ein gegebenes, in der innern oder äußern Erfahrung faktisch vorliegendes angewiesen ist, von welchem sie den ersten, wenn auch noch rohen und unverarbeiteten Stoff entlehnt, den sie durch ein begriffsmäßiges Denken zum Objekte ihrer Untersuchung macht, so hat auch die Religionsphilosophie die Religion als das ihr eigentümliche Objekt zunächst als gegebenes aufzufassen und ihrem historischen Begriffe nach zu

bestimmen. Die Religion nun, sowie sie historisch älter ist als die systematische Ausbildung der Philosophie, ist unabhängig von systematischen Lehrmeinungen überall durch die beiden Elemente des Glaubens und der Gesinnung bestimmt; der Inhalt des religiösen Glaubens liegt überall in der Annahme einer höheren, über die menschliche Kraft erhabene, auf die Zustände des Menschen und die ihn umgebende Welt Einfluß habende Macht, welche als göttliche bezeichnet wird. Die Voraussetzung des Göttlichen in persönlicher Auffassung der Gottheit und Gottes ist der wesentliche Inhalt der Religion. Die Art, wie das Verhältnis zwischen der Gottheit und dem Menschen gedacht wird, gibt der religiösen Gesinnung ihre nähere Bestimmung. Religion ihrem historischen Begriffe nach ist also der das Dasein und die Wirksamkeit des Göttlichen begleitete Glaube. Religiosität ist die durch diesen Glauben beherrschte in der entsprechenden Gesinnung sich darstellende Gemütsstimmung, hierin liegt zugleich, daß alle Religion selbst in ihren rohesten Formen transcendental ist d. h. die Grenzen der sinnlichen Erfahrung überschreiten. Ebenso schließt sich der Begriff der Gottesverehrung (Kultus) als des Inbegriffs der Grundlage, durch welche sich die religiöse Gesinnung auch äußerlich kundgibt, an der der Religion und der Religiosität als ein zwar nur äußeres, aber ganz allgemeines Merkmal an.

§ 2.

Die Frage nun über das Verhältnis der Religion zur Philosophie, und die Aufgabe der Philosophie in Beziehung auf die Religion bekommt zuvörderst dadurch eine Bedeutung, daß tatsächlich eine große Mannigfaltigkeit religiöser Glaubensweise vorliegt, um welche sich die Geschichte des Menschengeschlechtes wesentlich mitbewegt. Die Philosophie findet daher zunächst in der Geschichte der Religionen das Objekt einer auf die Entstehung dieser Glaubensweisen gerichteten Untersuchung. Sie würde dieselbe gleich andern, die Geschichte der Völker und des Menschengeschlechts charakterisierender Erscheinungen als Produkte eines Bildungsprozesses zu untersuchen und womöglich zu gebrauchen haben, der zwar immer auf den allgemeinen Gesetzen geistiger Entwicklung beruht, aber in verschiedenen Verhältnissen nach Inhalt, Grad und Umfang verschiedenartig bedingt sein kann. Eine Vorarbeitung dazu würde die historische Kenntnis der verschiedenen Religionen ihrer Klassifikation nach verschiedenen Merkmalen sein; um daran die Frage nach ihrem Ursprunge, ihrer Ausbildung und ihrem Zusammenhange mit allen übrigen die geistige Bildung so oder anders bestimmende Momente zu knüpfen. In-

dem aber die Philosophie auf diese Weise die verschiedenen Religionen als bloße Naturprodukte aus ihren Ursachen zu begreifen bemüht ist, könnte sie sich gegen Wahrheit und Wert derselben ganz gleichgültig verhalten. Philosophie der Religion nach dieser Richtung hinaus geführt, würde ein Teil der Philosophie der Geschichte überhaupt sein, ohne eine wesentliche Beziehung zu den eignen religiösen Überzeugungen des Philosophierenden in Anspruch zu nehmen. Die erste Reihe von Religionen verehrt das Göttliche (ägyptische Religion), die zweite die Gottheit (Parsismus), die dritte den sittlichen Gott. Parsismus enthält nur den Gedanken des Kampfes zwischen den Guten und Bösen, der Judaismus, den der Herrschaft des gebietenden Gottes über das Böse, der Christianismus den der freien Liebe des Guten zum höchsten Gut. Dupis origine de tous les cultes 1795. 3. Bd. Meiners allgemeine Geschichte der Religionen. 1800. Fr. Kreuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig 1810. 1812. Voß, Antisymbolik. Elzebauer, Symbole und Mythologien. Stuttgart. Stuhr, Allgemeine Geschichte der Religionsformen der Heiden-Völker. Berlin 1836. 1838. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religionen.

§ 3.

Erst da also, wo es sich wesentlich um die Wahrheit und den Wert des religiösen Glaubens handelt, kann die Religionsphilosophie eine selbständige Bedeutung neben den übrigen Gebieten der philosophischen Forschung erhalten. Es handelt sich dabei um die Frage, ob und inwiefern entweder in den verschiedenen Formen des religiösen Glaubens überhaupt, oder in einer einzeln bestimmten Form desselben ein Inhalt gegeben sei, der nicht bloß als Befriedigung eines subjektiven Bedürfnisses, sondern als Ausdruck einer objektiven haltbaren Überzeugung betrachtet werden könne. Von diesem Gesichtspunkte aus verhält sich die Philosophie zu den gegebenen Religionsformen nicht bloß erklärend, sondern beurteilend. Jede Beurteilung aber setzt einen Maßstab voraus, in welchem das zu beurteilende gemessen werden kann, und indem die Wissenschaft die Religion zum Objekte der Kritik macht, tritt sie als selbständige Untersuchung der Gesamtheit aller Religionsformen gegenüber.

Sollen nur diejenigen Punkte, in Beziehung auf welche die letztern einer solchen Betrachtung unterliegen, näher bezeichnet werden, so ist im allgemeinen hervorzuheben, daß in den verschiedenen Religionsformen sich wesentlich dreierlei Elemente geltend machen, obgleich sie

in der Wirklichkeit mannigfaltig ineinander verwebt sind und gegenseitig voneinander abhängen. Die erste Klasse dieser Elemente wurzelt in den rein subjektiven Gefühlen der Lust, der Furcht und der Hoffnung, die ihre Blicke auf das Göttliche, als die menschlichen Zustände bestimmende Macht richten. Die Religion ist hier Bedürfnis des Herzens. Die zweite Klasse enthält metaphysische und spekulative Elemente. Das Göttliche wird als Ursache oder Urheber der Erscheinungen und ihrer Veränderungen überhaupt aufgefaßt. Die Religion ist hier Stellvertreter oder Ausdruck der Resultate des spekulativen Denkens. Die dritte Klasse endlich ist ethischer Natur, indem Gott als oberster Gesetzgeber und Richter verehrt oder gefürchtet wird. Die Religion ist hier Stützpunkt des Gewissens. Die spekulativen Elemente der Religion sind, wenn sie zu einer festen Gestalt gelangen, vorzugsweise geeignet, sich zum Dogma auszubilden. Die ethische besonders, wo sie mit der des subjektiven Gefühls zusammenfließen, sind die, welche das Band einer religiösen Gemeinschaft der Kirche vielleicht unter der Herrschaft des Priesters als den Repräsentanten der Gottheit darbieten, wobei die Macht, welche die Religion auf das Gemüt ausübt, samt den äußern Gebräuchen der Gottesverehrer vorzugsweise auf den Gefühlen der Furcht und Hoffnung beruhen: daher empirisch betrachtet die subjektive Frömmigkeit auch vorzugsweise als Gefühl der Abhängigkeit vom Göttlichen, welcher den Glauben anerkennt, bezeichnet werden kann. (Nur nicht gerade absolutes Abhängigkeitsgefühl und ohne bestimmten Gegenstand, wie Schleiermacher sagt.)

§ 4.

Ohne nur auf die verschiedenen Religionsformen im einzelnen einzugehen, erhellt sogleich, daß wenn es sich um einen objektiv zu rechtfertigenden Inhalt des religiösen Glaubens handelt, nur die Formen in Betracht kommen können, welche nicht mehr bloß durch die subjektiven von der zufälligen Gemütslage des Individuums oder der partikulären Bildungsstufe der Völker charakterisiert, sondern welche fähig sind, den religiösen Glauben zur allgemeinen Bestimmung zu erheben. Wenn daher auch in den niedrigsten Formen Gedanken verhüllt liegen, welche im Symbol einen bildlichen Ausdruck gewinnen, so sind doch vielmehr diese Formen einer untergeordneten Bildungsstufe zwar natürlich aber nicht objektiv zu rechtfertigen. Sie sind Formen des Aberglaubens, nicht Ausdruck einer Frömmigkeit, deren Anhalt für den denkenden

Menschen eine Bedeutung haben könnte. Dem Polytheismus steht der Monotheismus gegenüber, der allein einer begrifflichen Ausbildung fähig ist, weil nur er die Idee Gottes rein und vollständig auszubilden erlaubt. Aber auch der Monotheismus ist noch einer verschiedenen Auffassung fähig, je nachdem Gott pantheistisch, als das in der Gesamtheit aller Welterscheinungen wesentlich seiende, dem Sein nach mit ihnen identische, oder christlich als eine dem Sein nach von der Welt verschiedene, mit ihr in wirksamer Beziehung stehende Persönlichkeit gedacht und geglaubt wird.

§ 5.

Dieselbe Bedingung der Möglichkeit einer Religionsphilosophie, daß der Inhalt des Glaubens fähig sein müßte, von dem Boden der Subjektivität zum Objektiven erhoben zu werden, wiederholt sich auch in Bezug auf die Quellen der Religionsformen, insofern diese ihren Ursprung auf eine unmittelbare Mitteilung Gottes, entweder an die Stifter, oder die Bekenner derselben d. h. auf eine Offenbarung als Tatsache zurückführen. Über Möglichkeit oder Notwendigkeit desselben läßt sich vor der Untersuchung nicht entscheiden, aber der Inhalt derselben muß wenigstens fähig sein, mit dem Gedankenkreise des Menschen in Übereinstimmung zu treten, wenn er ein Teil seiner Überzeugung werden soll, zumal der Glaube an eine bestimmte Offenbarung gegen die gleichen Ansprüche anderer Religionen auftritt, wo die Möglichkeit einer entscheidenden Wahl von Gründen abhängt, die nicht im Begriffe der Offenbarung selbst liegen. Der Unterschied zwischen positiver und natürlicher Religion liegt also für den Anfang außerhalb der Religionsphilosophie, diese hat vielmehr unabhängig von der Rücksicht auf positive Religionsformen zu untersuchen, welche Bestimmungen über Gott und sein Verhältnis zur Welt aus der Vernunft sich ergeben, sucht also die vernünftig allgemeingültigen Bestimmungen des Religionsglaubens, nicht als ob diese Bestimmungen der Vernunft, dem menschlichen Bewußtsein angeboren wären, sondern in dem Sinne, daß sie im Zusammenhange der Wissenschaft sich erzeugen, oder wenn sie sich außerhalb ihres Gebietes darböten, sich rechtfertigen lassen. Die Grundfrage aller Religionen betrifft aber offenbar das Dasein Gottes, und die Art, wie die Idee desselben zu denken ist, indem sich erst dann, wenn hierüber bestimmte Begriffe gewonnen sind, über sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen und über die Art der Beziehung des Menschen auf Gott als den eigentlichen Mittelpunkt der religiösen Gesinnung, nähere Rechenschaft wird geben lassen.

Erster Abschnitt.

Beweise für das Dasein Gottes.

§ 6.

Das Bedürfnis eines Beweises für das Dasein Gottes gründet sich wesentlich darauf, daß Gott weder in der Art ein Gegenstand innerer Wahrnehmung und Empfindung ist, wie die äußere Natur wahrgenommen und empfunden wird, noch auch die subjektiven Gefühle, auf welche sich der Glaube an Gott stützt, eine Bürgschaft für die objektive Gültigkeit dieses Glaubens bieten. Weil also Gott kein Gegenstand der Erfahrung ist, entsteht für das Denken die Aufgabe, die Notwendigkeit oder wenigstens die objektive Gültigkeit des Gottesbegriffs so nachzuweisen, daß die Überzeugung an die Existenz dessen, was dieser Begriff bezeichnet, sich als Folge anderer Gedanken aufdringe. Für den Versuch eines solchen Beweises liegt ein doppelter Weg vor, indem man entweder 1. ohne alle Beihilfe der Erfahrung aus bloßen Begriffen oder 2. aus Begriffen, die Tatsachen der Erfahrung bezeichnen, oder sich auf sie beziehen, das Dasein Gottes zu beweisen suchte. Der erste Weg führt auf den ontologischen Beweis, der zweite kann entweder a) aus dem Dasein der gegebenen Erfahrungswelt überhaupt, oder b) von der bestimmten Beschaffenheit derselben auf Gottes Dasein schließen. Der erste Beweis führt zum kosmologischen der zweite zum teleologischen Beweise, welcher letzterer entweder theoretisch auf die bestimmte Einrichtung der Natur (physikoteleologischer oder physikotheologischer Beweis) oder praktisch auf die sittliche Aufgabe vernünftiger Wesen und die Bedingung der Lösung dieser Aufgabe (ethikoteleologischer oder ethikotheologischer Beweis) gegründet werden kann. Inwiefern diese Beweise haltbar sind und zu welchem Resultate sie führen, kann sich erst aus der speziellen Entwicklung und Prüfung derselben ergeben.

1. Ontologischer Beweis.

§ 7.

Der ontologische Beweis geht vom Begriffe des höchsten und vollkommensten Wesens aus und schließt apagogisch so: der Begriff des vollkommensten Wesens würde nicht der des vollkommensten Wesens (ens realissimum) sein, wenn nicht in diesem Begriffe die Realität (Existenz) dieses Wesens als Eigenschaft, die ihm zur Vollkommenheit nicht fehlen darf, mitgesetzt wäre. Folglich läßt sich der Begriff Gottes als vollkommensten Wesens nur unter Beilegung der

Existenz ohne Widerspruch denken: sein Begriff vollständig gedacht, schließt die Existenz als Eigenschaft des vollkommensten Wesens ein. Aber weil der Begriff des vollkommensten Wesens eben als Begriff nur das bezeichnet, als was Gott gedacht wird, so ist es offenbar ein fehlerhafter Sprung im Schließen, daß in diese bloß logische Bestimmung dessen, als was Gott gedacht wird, unmittelbar die Antwort auf die Frage, ob Gott sei, hineingelegt wird. Der Schluß hat einen doppelten Mittelbegriff, indem er in den Begriff des höchsten und vollkommensten Wesens zugleich die Bestimmung dessen, was Gott ist, und die Behauptung, daß Gott ist, legt; der Grund der Täuschung liegt im Mangel einer wichtigen Bestimmung des Begriffs im Sein (Realität, Existenz), diese bezeichnet nicht eine Eigenschaft dessen, was ist, sondern ist bloß die Erklärung, daß es ist, die absolute Position der Sache an sich selbst. Man muß folglich überall den bloßen Begriff des Gegenstandes, den Gedanken seines Was überschreiten, um zum Sein desselben zu gelangen d. h. der bloße Begriff schließt nie die Existenz des Gedachten ein, während doch gerade auf diese Behauptung, daß das Sein eine Eigenschaft dessen sei, was ist, und folglich im Begriffe des Gegenstandes die Existenz desselben möglicherweise schon eingeschlossen sei, der ontologische Beweis beruht. Dieser setzt entweder das zu Beweisende voraus, oder kommt nur durch einen Fehlschluß zum Ziele, und kann in keiner der Formen, welche man ihm zu geben versucht hat, auf Beweiskraft Anspruch machen.

2. Kosmologischer Beweis.

§ 8.

Der kosmologische Beweis geht nicht wie der ontologische vom bloßen Begriffe des vollkommensten Wesens aus, um von ihm zum Sein zu gelangen, sondern er stützt sich auf die allgemeine Tatsache, daß die Dinge überhaupt in ihrem Dasein eine mannigfaltige Abhängigkeit verraten und schließt so: Alles Zufällige, was in seinem Dasein zugleich die Möglichkeit des andern Seins oder Nichtseins verrät, ist ein Bedingtes und setzt folglich eine Bedingung als Ursache seines Daseins voraus. Ist diese nun wieder ein Bedingtes und zufälliges, so entsteht eine unendliche Reihe einander bedingender Ursachen, welche in sich selbst widersprechend sind, weil sie das nicht erklären, zu dessen Erklärung sie angenommen werden. Folglich muß es ein unbedingtes, absolut notwendiges Wesen geben: aber das absolut notwendige Wesen muß auch das vollkommenste, Gott sein, weil es als vollkommenstes Wesen nichts außer sich oder über sich haben darf,

wodurch es begrenzt und damit bedingt wäre. Der Beweis besteht also eigentlich aus zwei Teilen, indem er 1. von dem Dasein des zufälligen und bedingten auf das Dasein des absolut notwendigen und unbedingten 2. von dem Begriffe des letztern auf den Begriff des vollkommensten Wesens schließt.

Wie der ontologische aus dem Begriffe Gottes, so leitet der kosmologische aus dem Begriffe der Erfahrung, des Phänomens die Existenz Gottes ab: nach Kant leitet jener aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens die Existenz, dieser aus der Existenz den Begriff des vollkommensten Wesens ab.

§ 9.

In Beziehung auf den ersten Teil des Beweises ist zuvörderst die Zweideutigkeit zu entfernen, die in dem Begriffe des Zufälligen, Möglichen und Notwendigen liegt. Möglich ist etwas, wenn dessen Gegenteil widerspruchslos, notwendig, wenn dessen Gegenteil widersprechend ist. Möglichkeit und Notwendigkeit sind also Begriffe, welche streng genommen nicht die Dinge und ihr Verhältnis zueinander, sondern nur die Geltung gewisser Gedankenverbindungen bezeichnen. Setzt man daher, um den Begriff zufälliger und notwendiger Dinge zu vermeiden, die dem Beweise in Wahrheit zu Grunde liegenden Begriffe des relativen und absoluten, so ist es richtig, daß das Dasein einer Welt, deren Erscheinungen in dem, als was sie sich darstellen, noch deutlicher aber in ihrer Vergänglichkeit durchaus relativ sind, auf das Seiende, Reale und Absolute hinweist, als das, was nicht bloß erscheint, sondern ist; d. h. es ist notwendig den Erscheinungen das Seiende vorauszusetzen. Aber es ist eine unbegründete Behauptung, daß das Reale nur eins sei, vielmehr zeigt eine Untersuchung der Art, in welcher die Erscheinung auf das Reale weist, daß der Mannigfaltigkeit desselben nicht ein, sondern unbestimmt viele Reale vorausgesetzt werden müssen, davon jedes an sich absolut ist, wobei der Einwurf, als beschränke das absolute Sein des einen das des andern, für das Reale selbst ohne Bedeutung ist. Wenn übrigens die Ausführung des kosmologischen Beweises sehr häufig die Bestimmung macht, daß das absolut notwendige Wesen als Ursache seiner selbst gedacht werden müsse, so ist diese Bestimmung in sich selbst widersprechend, indem sie das Absolute zur Bedingung seiner selbst macht, somit gerade das Merkmal aufhebt, vermöge dessen allein es als absolut gedacht werden kann und in die unendliche Reihe zurückführt, welche zu vermeiden der Begriff des Absoluten überhaupt war herbeigerufen worden.

§ 10.

Wenn aber auch das Ergebnis der ontologischen Untersuchung in der Erscheinungswelt nicht auf die Notwendigkeit führte, den Erscheinungen ein vielfaches Reale vorauszusetzen, so würde überdies der innere Widerspruch, auf welchen der Versuch, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus einem Grunde abzuleiten, führt, die Haltbarkeit des kosmologischen Beweises aufheben. Denn indem der Grund an sich als absolut gedacht werden soll und doch als Grund nur in Beziehung auf die hervorgehenden Erscheinungen d. h. als relativ gedacht werden muß, liegt schon hierin, wenn das Absolute ursprünglich und wesentlich Grund sein soll, ein Widerspruch. Wird ferner das Absolute, wenn es notwendig ist, als eins im strengen Sinne, d. h. als einfach gedacht, so läßt sich nicht absehn, wie aus ihm allein ein mannigfaltiges auch nur scheinbar hervorgehen soll, welches in ihm trotz seiner Einfachheit müßte eingeschlossen gewesen sein. Es blieb also dann nur übrig, das Absolute ursprünglich durch eine Vielheit von Bestimmungen und das Hervorgehen der Erscheinungen aus ihm als absolutes, grundloses Werden aufzufassen, so daß die Gesamtheit der Erscheinungen, die Welt nicht sowohl Wirkung, als vielmehr selbst Darstellung des Absoluten wäre. In dieser Auffassung der Gedankenreihe, von welcher der kosmologische Beweis ausgeht, wurzelt daher auch wirklich die pantheistische Weltansicht; aber es erhellt von selbst, daß diese Berufung auf den in sich selbst widersprechenden Begriff des absoluten Werdens die ganze Richtung des kosmologischen Beweises verändern würde. Endlich ist im Bezug auf den zweiten Teil des Beweises zu bemerken, daß zwischen den beiden Begriffen des Realen und des Vollkommnen kein wesentlicher Zusammenhang stattfindet, indem der erste lediglich eine von der veränderlichen Betrachtung des Denkens unabhängige Setzung in sich schließt, während die Bedeutung des zweiten wesentlich an diese vergleichende Reflexion gebunden ist.

3. Teleologischer Beweis.

a) physikoteleologischer.

§ 11.

Obgleich der kosmologische Beweis, ausgehend vom Dasein einer veränderlichen Erscheinungswelt überhaupt, eben deshalb, weil er sich auf dem allgemeinen Gebiete der theoretischen Spekulation bewegt, nicht notwendig über diejenigen Voraussetzungen hinaus führt, deren dieser bedarf, um das Dasein irgend einer Erscheinungswelt

im allgemeinen begreiflich zu finden, so machen doch gerade die Gründe gegen das Resultat, welches er beweisen zu können glaubt, zugleich auf die engen Grenzen aufmerksam, innerhalb welcher dies Resultat seine Gültigkeit hat. Diese Grenzen bezeichnet der Satz, daß unter Voraussetzung einer mannigfaltigen Vielheit des Seienden samt der Bewegung irgend eine Welt habe entstehen müssen, ohne daß das Dasein einer Masse von Erscheinungen gerade notwendig auf das Dasein Gottes führte. In diesem Satze nämlich liegt andrerseits nicht die geringste Behauptung über die Notwendigkeit, daß gerade eine solche Welt, wie sie dem Menschen, wenn auch nur einem so kleinen Teile nach erscheint, habe entstehen müssen, und es erhebt sich daher die Frage, ob und inwiefern die besondere Beschaffenheit der gegebenen Erfahrungswelt Merkmale verrate, welche sich nicht dergestalt aus dem Begriffe einer allgemeinen Naturnotwendigkeit ableiten lassen, daß eine andere Beschaffenheit der Natur als schlechthin unmöglich nachgewiesen werden könnte. Aus der Beantwortung dieser Frage geht der teleologische Beweis, und wenn man zunächst bei der faktisch vorliegenden Naturordnung stehen bleibt, der physikoteleologische hervor.

§ 12.

Die Tatsache nun, welche den Begriff der bloßen Naturnotwendigkeit, als des Ausdrucks einer unter gleichen Verhältnissen überall gleichmäßigen und unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit zwar nicht ausschließt, aber überschreitet, bezeichnen die die Begriffe der Regelmäßigkeit, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Naturerscheinungen. Was 1. den Umfang anlangt, für welchen diese Begriffe gelten, so verbieten zwar die engen Grenzen menschlicher Erfahrung und menschlichen Wissens ihnen eine strenge Allgemeinheit für das Weltganze beizulegen, ja selbst innerhalb des der menschlichen Erfahrung zugänglichen Gebiets, sind keineswegs alle Erscheinungen gleichmäßig durch diese Merkmale charakterisiert. Dennoch aber tritt im ganzen die Regelmäßigkeit im einzeln, die Zweckmäßigkeit und Schönheit der Natur als eine unzweideutige Tatsache hervor, so daß das Studium der Natur Zweckmäßigkeit und Schönheit um so mehr sichtbar macht, je weiter es selbst fortschreitet, und dadurch zu einem Schlusse auch auf diejenigen Naturverhältnisse berechtigt, welche der menschlichen Erkenntnis relativ oder absolut unzugänglich sind.

§ 13.

Was aber 2. die Bedeutung dieser Tatsache anlangt, so ist zunächst die idealistische Auffassung derselben abzuweisen, welche namentlich den Begriff der Zweckmäßigkeit für eine subjektive Form nur des menschlichen Denkens hält, welches seine Begriffe in die Natur hineintrage und sie so auffaßt, als ob sie zweckmäßig eingerichtet wäre. Denn wäre dieser Begriff in der besondern Organisation des menschlichen Geistes gegründet, so müßten alle Erscheinungen der Natur gleichmäßig unter dasselbe fallen, was tatsächlich keineswegs der Fall ist, indem die Anerkennung des Zweckmäßigen immer von der besondern Beschaffenheit des Objekts bedingt ist. Dabei beging überdies namentlich Kant den Fehler, daß er die Zweckmäßigkeit in der Natur als Gegensatz ihrer Gesetzmäßigkeit auffaßte, und behauptete, um einzusehn, daß ein Ding nur als Naturzweck möglich sei, werde erfordert, daß seine Formen nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich seien, während gerade im strengsten Gegenteil jede Zweckmäßigkeit wenigstens der Möglichkeit nach bloße Naturgesetze voráussetzt, jedoch es hierbei für höchst unwahrscheinlich gehalten wird, daß hierdurch allein die Lebensformen entstanden sind. Indem ferner Kant überdem ein Ding als Naturzweck beschreibt, wenn es von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sei, war dadurch Gelegenheit gegeben, den unbestimmten und der Erfahrung zum Trotz falsch aufgefaßten Begriff des organischen Lebens in den Vordergrund zu stellen und so, indem später der Monismus hinzutrat dadurch, daß die ganze Natur als eine sich selbst organisierende Totalität aufgefaßt wurde, die Zweckmäßigkeit desselben zwar nicht schlechthin zu leugnen aber der Natur selbst eine (unbewußte) Zweckmäßigkeit beizulegen, welche, genau genommen dem wahren Begriffe der Zweckmäßigkeit nicht entspricht.

§ 14.

Der Begriff des Zweckmäßigen beruht nämlich keineswegs bloß darauf, daß sich eine Mannigfaltigkeit von Bedingungen zur Erreichung eines Gesamtresultats vereinigt oder wenigstens die Möglichkeit sie zu einem solchen zu benutzen, sondern es liegt in demselben wesentlich die Rückbeziehung auf eine **Intelligenz,** welche das Verhältnis dieser Bedingung zum Resultate durchschaut und um des letzteren willen demgemäß bewußtvoll handle. D. h. Zweckmäßigkeit ist nicht vorhanden, wo etwas zum Zwecke bloß zusammentrifft, son-

dern nur, wo ein Gedanke dessen, wozu es zusammentrifft, vorausgesetzt werden kann. Der unbewußt wirkenden Natur fehlt nun aber jene Rückbeziehung auf eine einem Zweck denkende und vollendende Intelligenz, und hiermit das, wodurch der ganze Zweckbegriff erst seine wahre Bedeutung gewinnt. Es entsteht also die Alternative, ob dem Begriffe der Zweckmäßigkeit im Gebiete der Naturerscheinungen diese seine wahre Bedeutung abzusprechen oder beizulegen und im letztern Falle zugleich die Hinweisung auf eine Intelligenz oder ein Wollen anzuerkennen sei, welches nicht als ein Teil, sondern als Urheber der vorliegenden Naturordnung zu betrachten sein würde.

§ 15.

Wiewohl es nun nicht ungereimt, in der engsten Bedeutung des Wortes, sein würde, bei dem Gedanken stehn zu bleiben, daß eine solche Verbindung der Elemente, wie sie die vorliegende Natur bildet, ohne besondere Veranstaltung eingetreten sei, so enthält doch eben deshalb, weil die allgemeinen metaphysischen Untersuchungen durchaus gar keinen Grund bieten, gerade eine solche Verbindung für notwendig zu erklären, die Annahme der Zufälligkeit derselben bei der gleichen Möglichkeit unendlich vieler anderen Fälle eine so große **Unwahrscheinlichkeit,** daß sie gegenüber der entgegengesetzten Annahme, die Naturordnung sei das absichtliche Werk einer Intelligenz und eines Willens, welcher sie als Zweck gewollt und hervorgebracht habe, geradezu als unhaltbar betrachtet werden kann. Dabei muß 1. zugegeben werden, daß dieser physiko-teleologische Beweis zwar insofern nicht streng ist, als sich die Unmöglichkeit des Gegenteils nicht als Widerspruch darstellt, und der Beweis führt daher nicht zu einem Wissen von Gott, sondern zum Glauben an Gott. Dabei sind aber, sowie überhaupt eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Festigkeit der Überzeugung oft sicheren Grund, als eine strenge Demonstration darbietet, so auch hier die Gründe eines bestimmten Glaubens an Gott, in dem Grade überwiegend, daß er durch sie als subjektive Überzeugung gesichert ist. 2. Unterscheidet sich das Resultat dieser Betrachtung von der Tendenz des ontologischen und kosmologischen Beweises dadurch, daß sie, während jene den Begriff Gottes bloß auf den Begriff des Seienden und die Ursache (Wurzel) der Erscheinungen beschränken, unmittelbar auf eine ab-

sichtlich tätige, über die Natur erhabene Intelligenz führt, und dadurch dem religiösen Bedürfnisse, welchem jene metaphysischen Begriffe gleichgültig sind, entgegenkommt. Dennoch liegt 3. im allgemeinen Begriffe des Wortes so wenig als in dem der Zweck wollenden Intelligenz, eine Entscheidung über den Inhalt dieses Zweckes und deshalb leitet die Physikotheologie zwar zum Gottesglauben, genügt aber nicht, die ganze Gottesidee zu bestimmen. Es fragt sich also, ob und inwiefern eine nähere Untersuchung über das, was in den Umfang des Zweckbegriffs fällt, auf Bestimmungen dieser Art zuführen im stande sei; eine Frage, deren Beantwortung zunächst mit der Prüfung des ethikotheologischen Beweises zusammenhängt.

b) Ethikotheologische Beweise.

§ 16.

Sowie nämlich der Begriff des Zweckes überhaupt seiner wesentlichen Bedeutung nach an das Gebiet des bewußten Wollens und Handelns gebunden ist, so hängt auch die Unterscheidung bestimmter Zwecke von der Vergleichung dessen ab, was der Mensch durch sein Wollen und Handeln beabsichtigt. Für den Zusammenhang des Handelns und die Wertbestimmungen des Wollens, aus welchen dieses Handeln hervorgeht, entsteht dadurch die Bestimmung des Endzweckes, d. h. eines solchen, dessen Erreichung nicht wieder Mittel für einen andern Zweck ist. Auf den Rang eines letzten Zweckes, nach welchem zu streben absoluten Wert hat, kann nur die Tugend Anspruch machen, als die Beschaffenheit der Personen, vermöge welcher ihr Wollen den ethischen Ideen vollständig entspricht, während alle andren Zwecke, nach denen der Mensch nicht um ihrer selbst, sondern um des Einflusses willen strebe, den sie auf sein Befinden haben, unter den Begriff eines Mittels zur Glückseligkeit fallen. Das Streben nach sittlicher Vollendung hat also seinem Wesen nach nichts gemein mit dem Streben nach Glückseligkeit, jenes ist Gebot der Pflicht, dieses ein natürlich an sich schuldloser Wunsch, dessen Erfüllung aber mit dem Gebote der Pflicht leicht kollidieren kann. Will man also den Versuch machen, das Bewußtsein der sittlichen Gesamtaufgabe als des Endzwecks für das Wollen und Handeln vernünftiger Wesen als Erkenntnisgrund für den göttlichen Willenszweck benutzen, so wird man sich hüten müssen, ein eudämonistisches Element dem Bilde beizumischen.

§ 17.

In den gewöhnlichen, zuerst von Kant aufgestellten Formen des ethikotheologischen Beweises ist aber grade dieser Fehler nicht hinlänglich vermieden. Obgleich nämlich grade Kant die absolute Gültigkeit des Sittengesetzes von allen eudämonistischen Rücksichten befreit hatte, so glaubte er doch, die Vollendung des höchsten Guts von der richtigen Proportion zwischen der Tugend und der Glückseligkeit selbst abhängig machen zu müssen. Da nun in dem moralischen Gesetze nicht der Grund zu einem notwendigen Zusammenhange zwischen der Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit liege, gleichwohl aber die Vernunft eine solche Proportion verlange, so sei auch das Dasein Gottes als des Urhebers einer solchen Ordnung der Natur, durch welche die Ausgleichung der Tugend mit der Glückseligkeit möglich werde, ein Postulat der Vernunft, d. h. es sei kraft der Idee des höchsten Gutes moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Indem jedoch von Kant selbst weder in dem Begriffe Gottes der Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes, noch in der Aussicht auf Glückseligkeit das Motiv der Befolgung desselben gesucht wird, so erscheint das Postulat des Daseins Gottes bei Kant eigentlich nicht als moralisches, sondern als eudämonistisches und der Grund, auf welchen es gestützt wird, verliert sogleich alle beweisende Kraft, wenn man dieses eudämonistische Element streng aussondert.

§ 18.

Einer anderen Gestaltung würde der ethikotheologische Beweis dann fähig sein, wenn man den Glauben an das Dasein Gottes, wenn auch nicht unmittelbar als Ausdruck der sittlichen Gesinnung selbst, aber doch als die notwendige Bedingung der Erreichbarkeit eines sittlichen Ziels und so als Bedingung eines festen sittlichen Wollens darzustellen suchte. Das Dasein Gottes würde dann als einzige notwendige Bedingung der Realisierung des sittlichen Endzwecks erscheinen und der Glaube an Gott mit der sittlichen Gesinnung notwendig gesetzt sein. Aber eben daß das Dasein Gottes die ausschließliche Bedingung der Erreichung dieses Ziels sei, läßt sich nicht streng erweisen. Das letzte Ziel des sittlichen Strebens liegt nämlich nicht in den äußern Gegenständen und Zuständen, sondern lediglich in der Angemessenheit alles Wollens (des individuellen und gesellschaftlichen) an die Ideen. Faßt man nun die Gesamtheit dieses Wollens und seiner Verhältnisse in den Begriff einer moralischen Ordnung zusammen, so weist die Ethik nicht sowohl auf eine

moralische Ordnung der Dinge, als eine des Wollens hin, welcher die äußeren Dinge zwar dienen können, ohne jedoch diese Ordnung zu repräsentieren. Nun liegt allerdings in der sittlichen Gesinnung nicht bloß Anerkennung und Befolgung des Sittengesetzes, sondern auch das Verlangen, ihm allgemeine Herrschaft über alles Wollen zu verschaffen, aber eben weil diese Gesinnung nicht abhängt von der Aussicht auf das Gelingen zum Guten, ist das sittliche Wollen nicht notwendig bedingt durch den Glauben an das Dasein einer ethischen Macht, welche dies Gelingen sichert. Der sittliche Mensch will, daß, wenn er bei diesem Wollen die Gesetze der Natur berücksichtigt, die Macht des sittlichen sich immer mehr ausbreite und befestige und so die moralische Ordnung immer mehr realisiert werde. Das leere Abstractum dieser moralischen Ordnung und der in ihr gesetzten Verhältnisse mit den Namen Gottes zu bezeichnen, kann nur im idealistischen Charakter der Philosophie Entschuldigung finden. (Fichte.)

§ 19.

Soll also aus ethischen Fundamenten ein Beweisgrund für das Dasein Gottes gegeben werden können, so scheint dies allein dadurch möglich zu sein, daß man nicht nur die Entwicklung des geistigen Lebens überhaupt, sondern die Tatsache, daß innerhalb desselben die ethischen Ideen als absoluter Maßstab, als eine von allen andern Rücksichten unabhängige Wertschätzung zum Bewußtsein kommen, als ein spezielles Factum betrachtet, durch welches der Begriff der Zweckmäßigkeit einen bestimmten Beziehungspunkt und somit einen bestimmten Inhalt erlangt. Für den religiösen Glauben bekommt diese Tatsache deshalb besondere Bedeutung, weil Gott als Schöpfer einer Natur, innerhalb deren der Mensch als intelligentes und der Sittlichkeit fähiges Wesen in unserem Gesichtskreise die höchste Stelle einnimmt, selbst als durch solche Prädikate bestimmt gedacht werden muß, durch welche der sittliche Charakter des Menschen bezeichnet ist; und der Glaube an Gott, der die Physikotheologie erzeugte, veredelt sich dadurch zum Ideal eines Wesens, welches als dasjenige könnend und wollend gedacht werden muß, worin der Mensch, Zweck und Wert seines Wollens anerkennt (Moralisches Dasein). Sowie sich nun vermöge dieses ethischen Begriffs von Gott die Möglichkeit eröffnet, auf die Zwecke Gottes zu schließen, so schließt der so bestimmte Inhalt des religiösen Glaubens nunmehr auch die Überzeugung einer moralischen Welt-

regierung (Vorsehung) ein, in welcher das Bedürfnis eines Glaubens daran seine Befriedigung findet.

Zweiter Abschnitt.

Entwicklung der Idee Gottes.

§ 20.

Faßt man nun die Resultate des § 15 zusammen mit den Bestimmungen, welche in der Gesamtheit der sittlichen Ideen liegen, so gestaltet sich der Glaube an Gott als der Glaube an das Dasein einer über die Welt erhabenen, ihrem Sein nach, von dem der Welt verschiedenen, diese als **geordnetes Ganze** hervorbringenden, durch die ethischen Ideen wesentlich bestimmten Intelligenz. Ehe die in dieser Definition liegenden Bestimmungen näher entwickelt werden, ist es nötig, sie mit den Grundbestimmungen des Pantheismus zu vergleichen und diese zu kritisieren. Das charakteristische Merkmal des Pantheismus ist die Behauptung, daß Gott und Welt dem Sein nach identisch, und somit Gott zwar nicht gleich den einzelnen Dingen, wohl aber gleich sei der Totalität der Dinge. Diese Identität beider wird dabei entweder als Immanenz durch das Verhältnis von Substanz und Attribut nebst dessen Modifikationen, oder als Emanation und Evolution der Dinge aus Gott, oder endlich als Prozeß Gottes in der Welt als Selbstvermittelung Gottes in der Gesamtheit des Geschehens dargestellt. Allen Formen gemeinschaftlich ist der Monismus des Seienden, des Alleinen, welches sich in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf unendlich verschiedene Weise darstelle. Indem nun diese Lehre zunächst als spekulative Behauptung auftritt, gelten gegen sie alle Gründe, welche die Ableitung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus einem einzigen Realen unmöglich machen. Es zeigt sich bei genauer Untersuchung, daß der Gedanke des Alleinen nur, wenn er, wie er muß, mit dem Anspruch auftritt, daß durch ihn die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen begriffen werden soll, ungereimt ist. Daher hat sich der Pantheismus stets mehr auf Anschauungen als auf Zusammenstimmung der Begriffe berufen, und wo er das letztere tut, läßt sich ihm auch entweder die Erschleichung nachweisen, mit welcher er die Formen der sinnlichen Erscheinungswelt auf das Alleine überträgt, oder er bedient sich einer Methode, welche statt die Widersprüche der Erscheinungen zu lösen, den begriffmäßigen Ausdruck derselben für die wahre Form des spekulativen Denkens erklärt.

§ 21.

Ist der Grundgedanke des Pantheismus in sich selbst unhaltbar, so bedarf es zur Ablehnung desselben nicht einmal der Nachweisung, daß er mit den ethischen und religiösen Interessen nicht zusammenstimmt. In Beziehung auf jene nämlich kann die Tatsache nicht geleugnet werden, daß die pantheistischen Systeme den Unterschied des Guten und Bösen, auf dessen absolute Geltung allein die Ethik beruht, zwar nicht ausdrücklich aufheben, aber in der Identität aller Gegensätze im All-Einen abstumpfen. Denn indem sie zugunsten einer einseitigen theoretischen Spekulation die ursprüngliche und selbständige Bedeutung des ethischen ignorieren, haben in ihnen die Begriffe des Guten und Bösen nur für die untergeordnete Stufe der anfänglichen Betrachtung eine Bedeutung. Das Böse ist ebenso wie das Gute Moment der Selbstdarstellung des Einen in der Vielheit der Erscheinungen, daher es auch mit dem Guten gleichberechtigt ist, und überhaupt nur solange als Gegensatz desselben erscheint, als man sich nicht auf die Höhe der Spekulation stellt, auf welcher die Gegensätze in der Einheit verschwinden. Die natürliche Folge einer solchen Auffassung würde ein sittlicher Indifferentismus sein, welcher, wie an sich verwerflich, so auch dem religiösen Interesse des sittlich Gebildeten nicht angemessen sein würde. Dies letztere läßt auch der Pantheismus insofern unbefriedigt, als er sich überhaupt nur auf Begriffe eines unpersönlichen Urquells der Erscheinungen bezieht. Es ist Willkür, wenn er sich dem Theismus nähert, indem er seine Universalsubstanz als Subjekt, und dieses Subjekt als Person zu fassen sich bestrebt. Aber der Versuch, Gott als individuelle Person aufzufassen, muß dem Pantheismus bei konsequentem Verfahren mißlingen, weil er es höchstens zu einem allgemeinen Geiste bringt, der sich in den individuellen Geistern realisiert und der als allgemeiner kein für sich bestehendes Dasein und Bewußtsein hat, sondern in Wahrheit nichts als ein leeres Abstractum darstellt, auf welches der Begriff der Person nicht paßt. Übrigens entbehrt der pantheistische Gott, indem er entweder als Urgrund oder als Resultat der Welt wesentlich die Totalität der Erscheinungen bezeichnet, gerade der Prädikate, durch welche Gott Gegenstand der Liebe, der Verehrung, des Dankes werden kann, da diese Gesinnungen als Bezeichnung ethischer Beziehungen nur unter Voraussetzung einer durch die sittlichen Ideen bestimmten individuellen Persönlichkeit eine Bedeutung haben, der Pantheismus aber beiden der individuellen Persönlichkeit, sowie der Geltung der sittlichen Ideen nur untergeordnete Bedeutung zugesteht.

§ 22.

Bleibt man nun zunächst dabei stehen, daß der Begriff Gottes nach § 15 und 19 sich als der des Ideals der vollendeten ethischen Persönlichkeit darstellt, so erhellt, daß der Inhalt dieses Begriffes unmittelbar durch die ethischen Ideen selbst bestimmt ist. Gott ist demnach 1. der Idee der inneren Freiheit gemäß zu denken als heilig, d. h. sein Wollen ist dem Wissen von dem, was absoluten Wert hat, dergestalt identisch, daß jede Differenz zwischen Einsicht und Willen ausgeschlossen ist. Er ist eben deshalb frei, nicht im Sinne einer indeterministischen Willkür, sondern in dem ethischen Sinne, in welchem die Unabhängigkeit von allen nicht sittlichen Motiven selbstbewußte Notwendigkeit des Wollens ist. Er ist 2. der Idee des Wohlwollens gemäß zu denken als das Ideal der reinen Güte: das Wohlwollen setzt einen fremden Willen, oder wenigstens eine fremde Empfänglichkeit voraus, welcher es sich widme, und die Idee eines reinen aus sich selbst herausgehenden Wohlwollens würde ohne eine dem Sein nach von Gott verschiedene Welt keine wahre Bedeutung haben. Deshalb schließt sich an diese die mit dem Resultate der theoretischen Spekulation und dem physikotheologischen Beweise übereinstimmende moralische Notwendigkeit, Gott als außerweltliche Intelligenz zu fassen. Die freie, den ganzen Umkreis ihrer möglichen Wirksamkeit erfüllende Güte Gottes erscheint somit als Motiv der Weltschöpfung, deren Zweck im allgemeinen die größtmögliche Summe des Wohlseins für die größte Menge empfindender Wesen ist, für deren Existenz der tote Teil der Natur als Bedingung betrachtet werden möge. Aber indem Güte mit Heiligkeit zusammengefaßt wird, erweitert und erhöht sich der Begriff vom Plane der Vorsehung für die Gesamtheit solcher Wesen, welche, selbst des sittlichen Urteils fähig, durch die sittliche Veredelung ihres eignen Wollens ein Gegenstand des sittlichen Beifalls werden können, zu der Idee eines Reichs sittlicher Zwecke, und die erhaltende Regierung der Welt stellt sich dem religiösen Glauben zugleich als erziehende Liebe dar.

§ 23.

Ebenso entspricht 3. den Ideen des Rechtes und der Billigkeit die richtende und vergeltende Gerechtigkeit Gottes, beide ihrer Natur nach auf das Reich vernünftiger der Sittlichkeit fähiger Wesen beschränkt. Indem jedoch die Idee des Rechtes sich ursprünglich auf die Verhältnisse wirklicher irgend in der Außenwelt sich berührender Willen bezieht, kann die Gerechtigkeit Gottes nicht so aufgefaßt werden, als ob ihr Inhalt durch bestimmte Rechtsverhältnisse

zwischen Gott und durch ihn geschaffenen Vernunftwesen bestimmt wäre, sondern sie ist zunächst der Ausdruck der Art, wie Gott das moralische Verhältnis der Vernunftwesen zu sich und untereinander nach seinem sittlichen Werte oder Unwerte als Herzenskündiger und Richter durchschaut und beurteilt. Eine bestimmte Bedeutung bekommt daher der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit erst als vergeltende. Die Vergeltung geht gleichmäßig auf Wohltaten und Übeltaten und ist ein so wesentlicher Bestandteil einer moralischen Weltordnung, daß die Idee Gottes als gerechten Vergelters auf den Glauben an ein jenseits folgendes Gericht, und auf persönliche Unsterblichkeit, als der Bedingung, unter welcher dieses Gericht eine Wirkung haben kann, führen würde, wenn nicht die Fortdauer des persönlichen Bewußtseins schon aus bloß theoretischen Gründen angenommen werden müßte.

§ 24.

Während die Begriffe der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit sich unmittelbar aus den sittlichen Ideen selbst ergeben, bezeichnen die der göttlichen Vollkommenheit, Herrlichkeit, Allmacht und Weisheit eigentlich nur die Abwesenheit von Schranken, deren Vorhandensein den Begriff des Ideals aufheben oder jenen Eigenschaften ihre Beziehung zur Welt rauben würde. Der Begriff der Vollkommenheit ist an sich nämlich nur formal und setzt einen Inhalt voraus, der sich einer Vergleichung nach Größenbegriffen darbietet. Vollkommen in seiner Art ist aber, was seinem eignen Begriffe schlechthin entspricht. Die Vollkommenheit Gottes bezeichnet also die Erhabenheit dessen, als was Gott gedacht wird, über jeglichen Vergleichungspunkt, ohne daß deshalb die Unendlichkeit als ein ganz entsprechender Ausdruck für diese Erhabenheit betrachtet werden könnte, sobald dieser Begriff etwas anderes bezeichnen soll, als eben diese Unvergleichbarkeit der Größe Gottes mit jedem endlichen Maß eines Mehr oder Minder. Die Unveränderlichkeit ist der Ausdruck der Vollkommenheit in Beziehung auf die Ausschließung einer Entwicklung Gottes in der Zeitreihe. Die Weisheit bezeichnet diejenige Vollkommenheit der Intelligenz, vermöge deren sie nicht nur die zweckmäßigsten Mittel zur Erreichung irgend eines Zweckes, sondern auch den Wert dieser Zwecke selbst kennt, und sich darnach bestimmt; sie ist Allwissenheit, insofern das Wissen über das Verhältnis alles Geschehens zu diesem Zwecke darin eingeschlossen ist. Die Allmacht als die Kraft, die Pläne der Weisheit ins Werk zu setzen, ist nicht nach dem leeren und unwürdigen Begriffe des schlechthin Alleskönnens

aufzufassen, sondern ist ebenso in die Grenzen des an sich Möglichen, wie das Werk der göttlichen Weisheit in das Bereich des göttlichen Willens fallend gebunden zu denken. Die Allgegenwart endlich ist nur ein bildlicher Ausdruck für allwissende Weisheit und Macht.

§ 25.

Für alle diese Prädikate nun, durch welche der Begriff Gottes und seine Beziehung zur Welt näher bestimmt wird, gilt gleichmäßig, daß ihre Übertragung auf Gott auf der Form des menschlichen Selbstbewußtseins ruht, welcher gemäß die Gesamtheit dieser Prädikate in dem Begriffe des persönlichen Geistes zusammengefaßt wird. Indem nun die Phänomene des geistigen Lebens, wie sie in dem menschlichen Bewußtsein als Tatsache vorliegen, der Gegenstand psychologischer Untersuchungen sind, deren Aufgabe es ist, die Gründe und Gesetze derselben theoretisch nachzuweisen, so könnte darin die Aufgabe zu liegen scheinen, die Persönlichkeit Gottes einer ähnlichen theoretischen Untersuchung zu unterwerfen und so den religiösen Glauben in ein Wissen zu verwandeln. Aber jeder Versuch dieser Art muß daran scheitern, daß Gott niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist, und uns also eben bestimmte Data fehlen, auf welche die theoretische Untersuchung gegründet werden könnte. Deshalb wird die religiöse Überzeugung sich immer als Glaube darstellen, der als praktisch-religiöser, d. h. nicht bloß eine an sich gleichgültige Hypothese ergreift, sondern dem vorausgesetzten Ideale in seiner Gesinnung zu entsprechen sucht und durch jene spekulative Konstruktionen nicht einmal etwas gewinnen könnte. Indem daher auch der Begriff der Weltseele, als der die gesamte Erscheinungswelt ihrer Form nach tragenden, erhaltenden und regierenden Intelligenz und Macht, in den Pantheismus zurückfällt, wo die Psychologie die reale Verschiedenheit der Seele, als der Substanz des geistigen Lebens von dem Phänomen des animalischen Lebens nachzuweisen hat, so ist doch die Darlegung der Art, wie Gott wirke, schlechthin unmöglich, und der Versuch, die theoretischen Fragen, welche hier aufgeworfen werden könnten, zu beantworten, muß zurücktreten vor der Bestimmung dessen, was aus dem Inhalte des religiösen Ideals für den Menschen selbst folgt.

§ 26.

Sollen nämlich die Gesinnungen in Begriffen bezeichnet werden, welche den Glauben an Gott, wo er eine lebendige Überzeugung ist, begleiten werden, so erhellt, daß 1. der Heiligkeit die Ehrfurcht gegen Gott entspricht, und zwar noch abgesehen von äußeren Zeichen der

Verehrung als Gesinnung, welche in der Erhebung zum Ideal der sittlichen Vollkommenheit sich selbst demütigt. 2. Der Güte Gottes entspricht einesteils die Liebe und die Dankbarkeit, als die Anerkennung und Erwiderung einer Liebe, welcher der Mensch schlechterdings nichts anderes entgegenbringen kann, als die Gesinnung des Dankes, andernteils das Vertrauen in die göttliche Fürsorge und die Ergebung in die Ereignisse des Lebens samt der Hoffnung auf eine Ausgleichung dessen, was in dem Gange dieser Ereignisse dunkel und verworren erscheint. 3. Der Gerechtigkeit Gottes entspricht die Gottesfurcht, als die Scheu vor dem allsehenden und vergeltenden Richter. Als Quelle dieser Gesinnung ist der religiöse Glaube im stande, teils das geistige Leben des Menschen als sittlich wirkende Kraft zu durchdringen, unter welcher Voraussetzung das sittliche Handeln unter der Form des Gehorsams gegen Gott (Erfüllung der sittlichen Anforderungen als göttlicher Gebote) erscheinen wird, andernteils bietet er dem Gemüte eine Quelle der Erhebung, der Beruhigung und des Trostes dar, für welche aber in dem Inhalte jenes Glaubens unmittelbar eine ethische Grenze gesetzt ist.

§ 27.

Dieser Zuversicht des religiösen Glaubens scheinen nämlich allerdings die Tatsachen Abbruch tun zu können, die mit den Zwecken, welche vermöge der göttlichen Güte und Heiligkeit als Zwecke der physischen und moralischen Weltordnung angenommen werden müssen, nicht in Übereinstimmung zu stehen scheinen. Der allgemeine Ausdruck dieser Tatsachen liegt in den Begriffen des Übels und des Bösen, welche auf die positiven Veranstaltungen Gottes zurückzuführen, seiner Güte und Heiligkeit zuwiderlaufen würde. Deshalb ist es hier besonders wichtig, den Begriff der göttlichen Allmacht im Sinne des § 24 festzustellen dergestalt, daß das Übel und das Böse auf den Begriff der göttlichen Zulassung zurückgeführt wird. Dieser Begriff der Zulassung ist namentlich in Beziehung auf das moralische Böse unvermeidlich. Wenn nämlich in dem Weltplane auf das Dasein und die sittliche Entwicklung intelligenter und sich bewußt werdender Wesen nicht nur mit gerechnet war, sondern in dieser sittlichen Entwicklung für Wesen, die derselben fähig sind, geradezu der letzte Zweck ihres Daseins gesucht werden muß (§ 16, 22), so mußte die göttliche Vorsehung, obgleich sie die Bedingungen und den Grund und Boden für die Möglichkeit dieser Entwicklung stellte, doch das sittliche Wollen und Handeln den Wollenden sich selbst überlassen, weil nur durch die eigne Tat aus eigner Wahl ein

wollendes Wesen Träger eines sittliche Wertes oder Unwertes werden kann. Das Böse samt dem daraus hervorgehenden Übel wurzelt nämlich wie das Gute nirgends anders als in dem eignen Willen des Handelnden, und kann, obgleich vielfältig bedingt durch den notwendigen Zusammenhang des Geschehens, dem Menschen zugerechnet werden, als ihm zugehörig, und bei den engen Schranken des menschlichen Wissens darf angenommen werden, daß, was auch geschehe, dies nicht als Widerlegung des Glaubens an die Vorsehung betrachtet werden könne.

§ 28.

In der letzteren Beziehung nämlich ist noch besonders hervorzuheben, daß der religiöse Glaube den Menschen nicht bloß als Erdenwesen, sondern als Weltwesen betrachtet und daß sich die theoretischen Gründe für den Glauben an persönliche Unsterblichkeit mit dem Glauben an die Vorsehung verbinden, um einesteils die Zuversicht zu unterstützen, daß jedes Individuum im Laufe der Entwicklung der sittlichen Vollendung sich nähern werde, andernteils die Vermessenheit zurückzuhalten, welche über die Zweckmäßigkeit des Weges absprechen will, auf welchem es diesem Ziele entgegengeführt werden mußte. Denn, insofern der Begriff des Weltplanes nicht nur das Ziel, sondern auch die Mittel seiner Erreichung einschließt, ist der Weltplan unbekannt; was aber der Mensch soll, ist nicht unbekannt, und recht tun, ohne umzuschauen, das Übrige aber der Vorsehung anheimstellen, wird immer der Wahlspruch derjenigen echten Religiosität bleiben, welche weder durch gedankenlose Schwärmerei noch durch unfruchtbare Grübelei sich selbst die Quellen der sittlichen Energie abschneiden will. Durch die sittliche Voraussetzung, auf welcher dieser Glaube an die Vorsehung als erziehende Liebe (§ 22) beruht, erweitert sich das Reich vernünftiger Wesen zu der Idee einer beseelten Gesellschaft, welche über jede bestimmte Grenze hinausweist, und in ihr wird Gott als unendlich erhabenes Mitglied, mithin als Oberhaupt schon jeder partiellen Gesellschaft, dann aber als Vereinigungspunkt aller beseelten Gesellschaften auch auf uns unbekanntem Boden in anderen Regionen angesehn und als solches verehrt werden müssen. (Reich Gottes, Gemeinde der Heiligen.)

Anmerkung. Die theoretischen Gründe für die Unsterblichkeit liegen ganz einfach in der Realität der Seele als dem Sein nach von dem leiblichen Organismus verschiedener Substanz des geistigen Lebens. Die Fortdauer des individuellen Bewußtseins ist aber deshalb anzunehmen, weil schon die empirischen Tatsachen darauf führen, daß das, was in der Seele wirklich geschieht, die Vorstellungen als

Akte ihrer Selbsterhaltungen durch die im Laufe des Lebens einer neu hinzutretenden Kraft nicht vernichtet werden, sondern fortdauern und in der Gesamtheit des geistigen Lebens fortwirken. Die bestimmte Art der geistigen und sittlichen Bildung, welche eine Seele erreicht hat, ist somit auch nach ihrer Trennung vom Körper als ihr unverlierbares Eigentum zu betrachten, welches ihr, wie zuerst auch der Einfluß dieser Trennung sein mag, in alle Ewigkeit nachfolgt. Die natürliche Folge der mit der Trennung vom leiblichen Organismus verbundenen Isolierung würde, nach größeren oder geringeren psychischen Umwälzungen die Beruhigung, das Hinstreben zum innern Gleichgewichte des gesamten Vorstellens, Fühlens und Begehrens sein; nimmt man aber auch auf die Möglichkeit Rücksicht, daß die Seele in neue Verbindungen geraten kann, so wird doch der Bildungsprozeß, den sie ferner zu durchlaufen hat, immer noch dadurch mitbedingt sein, was sie in dem irdischen Leben erfahren, gedacht und begehrt hat.

Dritter Abschnitt.

Über das Verhältnis der allgemeinen Religionsphilosophie zur positiven Religion.

§ 29.

Die Bestimmungen, welche die Philosophie über das Dasein Gottes, über den Begriff desselben und über den Inhalt der religiösen Gesinnung, sowie über die Aussicht, eine fortgesetzte sittliche Entwicklung auszusprechen berechtigt ist, haben insofern eine allgemeine Bedeutung für den religiösen Glauben, als sich dieselben auf die allgemeine Form der gegebenen Erscheinungswelt stützen und durch die Berufung auf den Inhalt der für alles Wollen gleichmäßig geltenden ethischen Ideen veredeln. Die darin sich aussprechende Überzeugung ist nun zwar vermöge der gemeinschaftlichen Richtung des Glaubens an einen Gott und vermöge der Gleichheit der mit diesem Glauben sich verbindenden Gesinnung nicht unfähig, eine Art der gesellschaftlichen Verbindung mehrerer auf dieselbe Weise Gläubiger zu werden; aber gleichwohl erschöpft der Inhalt der allgemeinen Religionsphilosophie nicht die besonderen Bestimmungen des positiven Ursprungs einer nicht auf wissenschaftliche Untersuchung, sondern auf historische Überlieferung ruhenden Religion, noch ist er jemals unmittelbar ohne äußern Haltepunkt Träger einer kirchlichen religiösen Gemeinschaft geworden. Es entsteht daher noch die Frage über das Verhältnis der allgemeinen Religionsphilosophie zur positiven Religion, welche die über das Wesen und die Bedeutung der Kirche einschließt. Wenn dabei unter positiver Religion ausschließend die christliche verstanden wird, so ist dieses durch den religiös-ethischen Inhalt des Christentums unmittelbar gerechtfertigt.

§ 30.

Das Verhältnis der allgemeinen Religion zur positiven Religion kommt in doppelter Beziehung zur Frage: in Beziehung teils auf den Erkenntnisgrund, teils auf den Inhalt der Religion. Der erstere ist für jene das wissenschaftliche Denken, für diese die Offenbarung und die Überlieferung derselben durch die Schrift. 1. Verschiedenheit zwischen beiden Erkenntnisquellen bildet nicht notwendig einen absoluten Gegensatz. Denn obwohl die Philosophie die Notwendigkeit einer bestimmten Offenbarung nicht nachweisen kann, so kann sie doch auch einerseits nicht die Möglichkeit einer göttlichen Veranstaltung ableugnen, durch welche im Laufe der Geschichte in bestimmten Individuen das religiöse Bewußtsein sich mit einer Reinheit, Klarheit und Vollständigkeit entwickelte, welchen eine vorbildliche Bedeutung zukommt; andererseits ist es nicht einmal zulässig, die Religion der Vernunft der geoffenbarten in dem Sinne entgegenzusetzen, als schließe die eine die andere aus. Denn das vernünftige Denken ist nicht ein zu irgend einer Zeit abgeschlossenes, welches etwa ursprünglich gewisse schon fertige Lehrsätze in sich enthielte, sondern es ist selbst in einer fortwährenden Entwicklung begriffen, für welche sich wohl die Anfangspunkte, aber nicht die Endpunkte nachweisen lassen.

§ 31.

Was aber 2. den Inhalt der positiven Religion betrifft, so läßt sich allerdings fordern, daß derselbe fähig sein muß, mit dem wissenschaftlich gebildeten Gedankenkreise in ein Verhältnis der Übereinstimmung zu treten, wenn er zum Gegenstande einer wahrhaften Überzeugung soll werden können (§ 5) und hiermit ist ein sehr umfassendes Gebiet von Untersuchungen bezeichnet, auf welche die allgemeine Religionsphilosophie nur hinweisen, die Ausführung aber der Theologie überlassen muß. Es handelt sich nämlich um eine genaue unverfälschte und vollständige Auffassung dessen, was wirklich Inhalt der positiven Religion ist, und um die Untersuchung über die Sicherheit der historischen Basis, auf welcher dieser Inhalt beruht. Die Fragen nach dem Ursprunge, der Authentie und der Integrität der Urkunde der Religion, nach der Entstehung und dem Abschlusse des Kanons, nach der historischen Glaubwürdigkeit der erzählten Fakta, endlich nach dem Sinne und der ursprünglichen Bedeutung der in der Schrift enthaltenen Lehre gehören gleichmäßig hierher, und erst durch den Abschluß dieser Untersuchungen läßt sich das historisch Gegebene von den späteren Zusätzen vollständig

scheiden. Das Ergebnis dieser historischen, kritischen, exegetischen Untersuchungen ist aber nur der Stoff, der einer weitern Bearbeitung zu einem eigentlichen Systeme der positiven Religion entgegensieht, eine Bearbeitung, die das Hilfsmittel der Philosophie nicht entbehren kann und deshalb der christlichen Religionsphilosophie gleichsam das Grenzgebiet zwischen Theologie und Philosophie bezeichnet. Eine Versöhnung der Philosophie mit dem Dogma würde sich, wenn beide einander kontradiktorisch entgegengesetzt wären, ohne Einbuße auf der einen oder der anderen Seite nicht erreichen lassen; aber es ist eben unter Voraussetzung, daß die oben bezeichneten Untersuchungen gelungen seien, nicht zu fürchten, daß eine solche Versöhnung unmöglich sei. Jedenfalls aber kann eine solche Versöhnung, wenn sie allgemein und haltbar sein soll, nur unter dem Zugeständnis der Freiheit wissenschaftlicher Forschung stattfinden, in deren Begriffe nichts liegt, das die Furcht rechtfertigte, sie werde nur zerstörend wirken.

§ 32.

Wie sich aber auch das Verhältnis der Wissenschaft zu dem Inhalte des positiven Glaubens gestaltet habe, und bis auf welchen Punkt die Vereinigung beider gediehen sein möge, so bleibt immer noch die Frage übrig, welche Stellung und Bedeutung der Kirche als der auf der Basis der positiven Überlieferung ruhenden religiösen Gemeinschaft zukomme. Darin nämlich, daß weder die Kirche historisch auf der Wissenschaft ruht, noch es möglich ist, um wissenschaftlicher Differenzen willen das Dasein der Kirche zu ignorieren oder gar aufzuheben, liegt offenbar, daß das Bedürfnis der Religion nicht auf die Resultate wissenschaftlicher Reflexionen wartet und von der Wissenschaft zwar veredelt, aber nicht unmittelbar und vollständig erzeugt werden kann (§ 3). Betrachtet man nun die Kirche zunächst als äußere Gemeinschaft der auf dieselbe Weise Gläubigen, so gehören zu ihr, wie zu jeder anderen Gesellschaft, 1. eine Mehrzahl von einzelnen, welche kraft der Identität ihres Glaubens zur Gesellschaft verschmelzen (die Gemeinde) und 2. eine bestimmte Form, welche die Art und Weise bestimmt und bezeichnet, in welcher die Glieder der Gemeinde die Darlegung und Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses an die kirchliche Gemeinschaft anknüpfen. Die Kirche erhält also ein bestimmtes äußeres Dasein teils durch den Ausdruck des gemeinschaftlichen Glaubens, das Symbol, teils durch die Vereinigung zu einer gemeinschaftlichen Gottesverehrung, den Kultus. Sowie sich jedoch die Formen des äußeren Kultus, abgesehen

von zufälligen äußeren Umständen, wesentlich nach dem Inhalte des religiösen Glaubens richten, so liegt auch in dem Begriffe des Symbols ein unentbehrlicher Ausdruck des jeweiligen Inhalts des religiösen Glaubens, es ist nichts, was eine vollkommene Unabänderlichkeit desselben notwendig in sich schließt.

§ 33.

Der bloße allgemeine Begriff der Kirche, obgleich durch den Begriff des Symbols und des Kultus wesentlich bestimmt, bietet also noch keinen Haltepunkt für die Art, wie die Kirche ihre Aufgabe zu lösen habe, das vorhandene Bedürfnis der Glieder der Gemeinde auf eine würdige Weise zu befriedigen und zu veredeln. Um darüber zu entscheiden, ist es nötig, sich unmittelbar an den ethischen Inhalt des religiösen Glaubens zu wenden, um ihm nicht nur durch die Kirche den größtmöglichen Einfluß auf die Gemüter zu verschaffen, sondern auch dasjenige, was die Ethik in ihrer faktischen Gestaltung als Pflichten, Tugend und Güter verzeichnet, zu ergänzen, Dabei darf die Kirche allerdings von der Voraussetzung ausgehen daß sich das sittliche Ideal in keinem Menschen vollständig realisiert, und indem sie den Verirrten zurechtzuweisen, den Sünder zu bessern, den Leidenden zu trösten strebt, handelt sie in dem Geiste einer erziehenden Liebe, die dem Ernste der sittlichen Forderungen in dem religiösen Glauben einen unveränderlichen Beziehungs- und Haltepunkt gibt. Sowie nun das Symbol und der Kultus dieser Aufgabe der Kirche um so angemessener sein wird, je mehr sie fähig sind, als Anknüpfungspunkt dieser Wirkungen zu dienen, so erhellt auch, daß das Verhältnis der Kirche zu den einzelnen Gliedern der Gemeinde teils ein allgemeines, teils ein besonderes sein kann; jenes, indem die gemeinschaftliche Gottesverehrung samt den damit verbundenen Gebräuchen einem jeden Mitgliede eine gleichmäßig zugängliche Quelle der religiösen Erhebung darbietet, dieses indem die Kirche dem besonderen sittlichen religiösen Bedürfnisse der einzelnen in individueller Weise entgegenzukommen bereit sein wird.

§ 34.

Die Kirche kann aber ihre Aufgabe nicht lösen, wenn nicht Organe vorhanden sind, durch welche sie als Totalität den einzelnen Gliedern der Gesellschaft gegenüber tritt. Die natürlichen Organe der Kirche würden diejenigen sein, in welcher der religiöse Glaube am lebendigsten und reinsten entwickelt ist. Wo jedoch die kirchliche Gemeinschaft eine bestimmte äußere Gestalt angenommen hat,

wo überdies die Kenntnis der kirchlichen Lehren Gegenstand eines gelehrten Studiums und die Ausübung der kirchlichen Funktionen ein gleichmäßig wiederkehrendes Geschäft geworden ist, da wird sich ein besonderer Stand als Repräsentant der Kirche als solcher bilden. Durch diese Sonderung zwischen Klerus und Laien entsteht eine Gliederung innerhalb der Kirche, welche zwar verschiedene Abstufungen zuläßt, welche aber nicht fortschreiten darf zu einem ausschließenden Gegensatz zwischen Klerus und Laien, so daß der Klerus entweder sich allein als die Kirche auffaßt, oder als über der kirchlichen Gemeinschaft stehend sich eine willkürliche Herrschaft über die Gemüter anmaßt. Es darf nicht das Prinzip der religiösen Gesellschaft, d. h. der freien Vereinigung und der gleichen religiösen Überzeugung verloren gehen, und das kirchliche Leben zu erzwungenen oder erheuchelten Formen herabsinken. Die Bedeutung des geistlichen Standes besteht vielmehr darin, daß er die idealen Zwecke der Kirche sich aneignend sich als Träger eben der Tätigkeiten darstelle, durch welche diese Zwecke in den Gemütern der Glieder der Gesellschaft erreicht werden können, und das Verhältnis zwischen Klerus und Laien ist dann dem Gehalte des kirchlichen Lebens am angemessensten, wenn die Glieder des geistlichen Standes am geeignetsten sind, als natürliche Organe für die Erreichung der kirchlichen Zwecke zu sorgen. In dieser Bedeutung des geistlichen Standes wurzelt zugleich die wahre Macht desselben, indem die Anwendung äußerer Gewalt für den Zweck einer Vereinigung, die durchaus auf innerer Überzeugung beruhen muß, gänzlich untauglich und widersinnig ist.

§ 35.

Die Kirche jedoch, samt den Formen, in welcher sie sich darstellt, steht nicht isoliert, sondern durchkreuzt sich mit anderen gesellschaftlichen Vereinigungen, namentlich mit dem Staate, als der auf bestimmtem Gebiet alle übrigen Gesellungen in sich befassenden Gesellschaft. Faßt man nun Staat und Kirche historisch auf, so fallen sie keineswegs notwendig zusammen. Nicht nur erstreckt sich faktisch die kirchliche Gemeinschaft sehr häufig weiter, als die Grenzen einer bestimmten politischen Vereinigung, sondern die Zwecke des Staates beziehen sich vorzugsweise ebenso kenntlich auf das Gebiet des äußeren Lebens, als die der Kirche auf das Gebiet des Innern. So betrachtet würde also möglicherweise Staat und Kirche unbekümmert um einander die eigenen Zwecke verfolgen können. Dennoch ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche unvermeidlich, sobald man sich erinnert, daß das äußere und innere Leben

in einer unauflöslichen Beziehung stehe, d. h. sowohl daß dem Staate die Art nicht gleichgültig sein kann, wie die Kirche die Gesinnungen ihrer Mitglieder bestimmt, als auch daß die Kirche, die nur auf dem Boden des Staates die Bedingungen ihrer Existenz findet, teils sich vielfach hingewiesen findet auf den Staat, teils ihrer Natur nach die Entwicklung des Staatslebens einer religiös-sittlichen Kritik zu unterwerfen veranlaßt ist. So wenig nun für eine Gesellschaft, welche die Elemente des kirchlichen und des politischen Lebens gleichmäßig in sich ausbildet, eine Teilung der gesellschaftlichen Macht zwischen Staat und Kirche ausführbar und mit dem Bestehen der gesellschaftlichen Ordnung vereinbar ist, und so wenig die äußere durch Gewalt unterstützte Herrschaft der Kirche über den Staat dem eigenen Wesen der Kirche gemäß ist, so ist doch ein Konflikt der Kirche und des Staates nur da zu fürchten, wo eins von beiden, oder beide nicht in einer richtigen sittlichen Entwicklung begriffen wären. Im Gegenfalle werden beide sich vielmehr unterstützen, nicht hemmen, und obgleich für das Ideal des gesellschaftlichen Organismus jede Disharmonie zwischen der die Kirche und den Staat beseelenden Prinzipien verschwinden würde, so würde doch selbst dann noch in der über die Grenzen des irdischen Daseins hinausgreifenden Bedeutung des religiösen Glaubens (§ 28) dem kirchlichen Leben seine eigentümliche Bedeutung für den einzelnen, wie für die Gesellschaft bleiben müssen, so daß, wie sich auch für die untergeordneten Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung die äußeren Rechtsverhältnisse zwischen Staat und Kirche gestalten mögen, eine absolute Auflösung der Kirche in den Staat keinen haltbaren Gedanken bezeichnet.

Verlag von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Flügel, Otto, Abriß der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 4. Aufl. 1901. XVI u. 120 Seiten. Preis 1,60 M, eleg. geb. 2,30 M.
— — Idealismus und Materialismus der Geschichte. 1898. V und 221 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 1902. VII und 218 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Herbart und Strümpell. (Päd. Mag. 235.) 1904. Preis 65 Pf.
— — Über das Verhältnis des Gefühls zum Intellekt in der Kindheit des Individuums und der Völker. 1905. VI u. 40 Seiten. Preis 75 Pf.
— — Über die Phantasie. 2. Aufl. (Päd. Mag. 10.) 1895. Preis 0,30 M.
— — Das Seelenleben der Tiere. 3. Auflage. 1897. IV und 176 Seiten. Preis 2,40 M, geb. 3,10 M.
— — Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1903. 4. Aufl. VIII und 270 Seiten. Preis 3,50 M, geb. 4,50 M.
— — Die Sittenlehre Jesu. 5. Aufl. 1904. 80 Seiten. Preis 1 M 20 Pf., geb. 1 M 80 Pf.
— — F. H. Th. Allihn's Grundriß der Ethik. Neu bearbeitet und erweitert. 1898. XII und 272 Seiten. Preis 4 M, eleg. geb. 5,20 M.
— — Wille. 1899. 16 Seiten gr. 8°. Preis 0,60 M.
— — Über das Absolute in den ästhetischen Urteilen. (Päd. Mag. 167.) 1901. Preis 0,40 M.
— — Über die persönliche Unsterblichkeit. 3. Aufl. 1899. 24 S. Pr. 0,40 M.
— — A. Ritschl's Philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl. 1895. VIII und 244 Seiten. Preis 2 M, geb. 2,80 M.
— — Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. VI und 210 Seiten. Preis 2,50 M, geb. 3,20 M.
— — Zur Philosophie des Christentums. Abhandlungen und Betrachtungen. 1899. 127 Seiten. Preis 1,80 M, geb. 2,70 M.
— — Kant und der Protestantismus. 1900. 44 Seiten. Preis 0,70 M.
— — Richard Rothe als spekulativer Theologe. 1899. 47 S. Preis 1 M.
— — Falsche und wahre Apologetik. (Päd. Mag. 236.) 1904. Preis 75 Pf.
— — Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts. (Päd. Mag. 51.) 1894. Preis 0,50 M.
— — Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Heft I: Kant. 1905. VII u. 65 S. Preis 1,20 M. Heft II: Fr. H. Jacobi. 1905. XX u. 54 Seiten. Preis 1,20 M. Heft III: Drobisch und Hartenstein. 1905. VI u. 88 Seiten. Preis 1,50 M.

Baumann, Dr. **Jul.,** ordentl. Prof. der Phil. a. d. Univ. Göttingen, Über Religionen und Religion. 1905. VI u. 186 S. Preis 3,60 M.

Burk, Dr. **G.,** Sozial-Eudämonismus und Sittliche Verpflichtung. Ein Beitrag zur modernen Geistes- und Sozial-Reform. 63 Seiten. Preis 1,20 M.

Nahlowsky, Dr. **Jos. W.,** Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate. 53 Seiten. Preis 0,75 M.
— — Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. VIII und 88 Seiten. Preis 1,20 M.
— — Das Duell. Sein Widersinn u. s. moral. Verwerflichkeit. 39 S. Pr. 60 Pf.

Pokorny, J., Regierungsrat, Drei gemeinverständliche Vorträge über das Wohlgefallen am Schönen, das Pathos und die Komik. 1903. 74 S. Pr. 1,20 M.

Schilling, Dr, **Gustav,** Prof. an der Univ. Gießen, Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. 58 Seiten. Preis 0,80 M.
— — Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen d. Geistes. 2. Aufl. 24 Seiten. Preis 0,50 M.

Siebert, Dr. **Otto,** Ein kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. 1905. XVI und 318 Seiten. Preis eleg. geb. 2 M 50 Pf.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

1.21

ASTOR
TILDEN FO

Religionsphilosophie
in Einzeldarstellungen

Herausgegeben von

O. Flügel

378328

Heft IV.

Die

Religionsphilosophie

des

absoluten Idealismus.

Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer

nach

C. A. Thilo.

Langensaza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Preis 1,20 M.

Religionsphilosophie.

IV.

Religionsphilosophie

in Einzeldarstellungen.

Herausgegeben

von

O. Flügel.

Heft IV.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Die

Religionsphilosophie

des

absoluten Idealismus.

Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer

nach

C. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1905

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Fichte (1762—1814) 2
Schelling (1775—1854) 14
Hegel (1770—1831) 21
Schopenhauer (1788—1860) 26
Schopenhauers ethischer Atheismus 26
Metaphysik oder Lehre vom Willen 27
Pessimismus und Optimismus 45
Beurteilung 56

Einleitung.

J. H. Jacobi und Herbart haben ihre religionsphilosophischen Gedanken teils im Gegensatz teils im Anschluß an Kant auf ganz verschiedenen Wegen gewonnen und entwickelt, sind aber im ganzen zu denselben Ergebnissen wie Kant gelangt, zum Glauben an den persönlichen Gott, sittliche Freiheit, individuelle Unsterblichkeit.

Ganz anders der mit Fichte anhebende absolute Idealismus. Er schloß sich im Anfang seines Denkens sehr eng an Kant an, gelangte aber zu Folgerungen, die in allen Stücken, also auch hinsichtlich der Religion ganz und gar im Gegensatz zu Kant stehen. Er hat zwar auf dem Gebiete der Religionsphilosophie eine äußerst lebhafte Bewegung hervorgerufen, der eigentliche Inhalt jedoch an Philosophie wie Religion ist sehr gering. Das philosophisch Treibende und Wertvolle rührt fast ausschließlich von Fichte her.

Daher soll auch die Religionsphilosophie Schellings und Hegels nur kurz behandelt werden und bloß ihrem philosophischen Gehalte nach, nicht nach ihrem kulturgeschichtlichen Einfluß und ihrer Ausbreitung. Ein Geograph beschreibt und zeichnet einen Fluß nicht wie er aussieht bei der Überschwemmung, nicht nach den stehen gebliebenen Tümpeln, sondern nach seinen Ufern, so sollen hier auch Schelling und Hegel ohne das, was sich daran angeschlossen hat, zur Darstellung gelangen. Dazu kommt, daß für diese Art der Religionsphilosophie, die zum großen Teil auf den Anschauungen Spinozas beruht,[1]) in einem spätern Hefte Schleiermacher als der eigentliche Vertreter des Spinozismus in Form der Religionsphilosophie ausführlich behandelt werden soll.

Dagegen soll Schopenhauer hier eine eingehendere Darstellung und Beurteilung finden, einmal um des großen Einflusses willen, den

[1]) Ausführliche Proben derartiger Spekulation siehe in O. Flügel, Spekulative Theologie der Gegenwart. Cöthen.

er unmittelbar und mittelbar noch immer auf das Geistesleben der Gegenwart ausübt, namentlich auf Literatur und Kunst, auch weil vielen Kant nur durch die Vermittlung Schopenhauers bekannt ist, hauptsächlich aber weil auch er, ohne es zu wissen, nichts anderes ist als ein Vertreter des absoluten Idealismus dem er jedoch hinsichtlich der religionsphilosophischen Gedanken eine besondere Wendung gibt.

Fichte (1762—1814).

Kant hatte für seine Zeit bei den meisten denkenden Köpfen die bis dahin geltende Überzeugung, daß es theoretisch haltbare Beweise für das Dasein Gottes gäbe, erschüttert, wenn nicht völlig umgestoßen. Zwar hatte er einem moralisch religiösen Glauben durch seine Postulate der praktischen Vernunft feste Stützpunkte zu geben versucht, allein die Schwäche derselben konnte nicht lange verborgen bleiben, und außerdem schien es ja unmöglich zu sein, daß dasjenige, was die theoretische Vernunft als ein bloßes Sophisma aufgedeckt hatte, von der praktischen Vernunft als Wahrheit begründet werden könne, zumal da Kant selbst die theoretische und praktische Vernunft nur für zwei Zweige ein und desselben Vernunftvermögens ausgegeben hatte. Wenn sich nun auch die Sache in Wahrheit nicht so verhält, so tat doch eben die Kantische Darstellung selbst dieser Ansicht großen Vorschub. Genug, durch Kant schien und scheint heute noch vielen die Objektivität des Gottesbegriffs für das wissenschaftliche Denken gänzlich beseitigt zu sein. Nicht allein aber in diesem Punkte schien die Kantische Kritik das Licht ausgeblasen zu haben, an dessen Scheine man sich bis dahin erfreut hatte.

Wie man früher geglaubt hatte, das allerrealste Wesen, welches die Welt geschaffen hat, sie regiert, und der Natur wie dem Menschengeiste feste Regeln und Gesetze gibt, in seiner absoluten Notwendigkeit erkannt zu haben, so hatte man auch gemeint, die eigentliche Natur des Geistes als einer denkenden einfachen, unsterblichen Substanz, und nicht minder die Natur der körperlichen Dinge in festen und wirkliche Erkenntnis gebenden Begriffen zu kennen.

Dem kritischen Idealismus gemäß aber konnte man in diesen allen nur Erscheinungen für Erscheinungen sehen; denn die Welt sowohl der sogenannten äußern als der innern Erfahrung existiert nur für das apperzipierende Ich, welches ebensowohl nur eine Erscheinung

ist. Es mußten sich daher eine Menge Fragen erheben, auf welche man bei Kant keine Antwort finden konnte. Woher diese Erscheinungswelt? woher das Gemüt mit seiner Mannigfaltigkeit, die Formen der Sinnlichkeit, die Kategorien des Verstandes, die Ideen der Vernunft? Verwies man die Fragenden auf die Dinge an sich, so wies man damit nur auf den dunkelsten Punkt hin. Denn über diese Dinge und ihren Zusammenhang mit der Erscheinungswelt konnte rechtmäßigerweise auch nicht die geringste Andeutung gegeben werden.

Es war also unmöglich, sich bei dem Resultat der Kantischen Kritik zu begnügen. Vor allen andern machte daher Fichte sich ans Werk, um das, was ihm an der Kantischen Kritik mangelhaft erschien, zu ergänzen. Dabei aber war er anfänglich um alle kosmologischen und theologischen Fragen unbekümmert und suchte nur den Unterbau zu entdecken, welchen die von Kant gefundene Wahrheit haben müsse, aber leider von diesem selbst nicht aufgezeigt sei.

Fichte wurde von Kant aus auf zwei Wegen zu der Annahme des selbständigen Ich, welchem allein Existenz zukomme, geführt. Der theoretische Weg nahm von Kants Lehre von den Dingen-an-sich seinen Ausgang. Sind uns nur Erscheinungen gegeben, wie Kant lehrte, und findet das Kausalgesetz allein auf diese, nicht aber auf die Dinge-an-sich Anwendung, so können letztere auch nicht die Ursache unserer Empfindungen, diese also auch nicht von jenen verursacht sein; sondern das Ich allein ist die Ursache der gesamten Erscheinungswelt. Das Ich ist das einzig Seiende, das völlig selbständig aus sich heraus die Erscheinungswelt als ein Nicht-Ich sich gegenübersetzt.

Zur vollen Selbständigkeit des Ich kam Fichte auch von Kants Moralbegriffen aus. Letzterer hatte die Freiheit im Sinne der Entbundenheit von Ursächlichkeit zur Begründung der Moral und der Zurechnung für nötig befunden, und hielt daran als an einem Glaubensartikel fest, wiewohl er diesem Gedanken hinsichtlich des wirklich-empirischen Lebens und Handelns so gut als gar keine Folge gab. Fichte führte diese Art der Freiheit auch in die Wirklichkeit unseres Handelns ein, übertrieb und steigerte jenen Gedanken Kants zu einem noch jetzt in jedem Augenblick wirksamen Vermögen, ohne jeden Einfluß von außen rein von sich aus sich selbst zu bestimmen.

So war man bei der vollen Selbständigkeit des Ich, als dem einzigen Prinzip des Idealismus für theoretische wie für praktische Philosophie angekommen. Das Ich ist das einzige Reale, und zwar nicht ein seiendes im Sinne von Substanz, sondern es ist Handeln,

nichts als Handeln, purus actus. Dieses Handeln besteht eben darin, rein aus sich selbst heraus sich zu setzen und sich gegenüber ein Nicht-Ich, nämlich die Natur als ein Mittel, wodurch es selbst erst seinen empirischen Charakter gewinnt. Dieses ganze freie Handeln oder Setzen ist nicht zu deduzieren, ist auch nicht bloß als ein Faktum hinzunehmen, sondern ist freie Tätigkeit, ist ursprüngliches Wollen. »Ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür.«

Hier hat der absolute Gegensatz von Ich und Nicht-Ich oder Geist und Natur einen Sinn. Beides steht sich gegenüber wie Freiheit und Notwendigkeit, wie Selbständigkeit und Abhängigkeit. Hier gibt es für den Geist kein anderes und bezeichnenderes Merkmal und auch nichts Höheres als eben Selbständigkeit des Wollens. Hier ist die Natur nichts als ein Mittel für den Geist, welcher an ihr seine Sittlichkeit d. h. seine Selbständigkeit, denn beides ist für Fichte dasselbe — beweist. Sie selbst die Natur ist nichts als das Materiale der Pflicht. »Ich achte die Natur nicht, weil sie mir unterworfen ist, ich achte dagegen mich, weil ich Macht über die Natur habe.[1]) Was Kant mit Autonomie und Freiheit gewollt hatte, das war hier im reichen Maße und mit aller Konsequenz geboten. Fichte mußte nun versuchen, aus dem Ich alles abzuleiten, denn nachdem er das Ich als das allein Seiende streng genommen Vorseiende aufgestellt hatte, mußte er aus diesem alles das, was nicht zum eigentlichen Ich gehört und was es nicht ist, als das gesamte Nicht-Ich ableiten. Dies schien anfangs insofern möglich zu sein, da er den ursprünglichen Charakter des Ich als ein Tun faßte. Denn das Tun weist notwendig auf ein von ihm Bewirktes hin. Sucht man also in die Gesetze dieses Tuns einzudringen, so scheint es, daß man aus denselben auch sein Produkt finden müsse. Allein die bestimmte Mannigfaltigkeit der angeblichen Produkte des Ich wollte sich in diesem letzten Grunde doch nicht finden lassen. Natürlich! Aus dem allgemeinen Begriff des Ich, welcher, logisch streng gefaßt, weiter keine Bestimmung als das Sichselbstvorstellen enthält, lassen sich die besondern Vorstellungen, welche dasselbe als seine Produkte angeblich hervorbringt, nicht herausnehmen; denn das Bosondere ist ja eben nicht im Allgemeinen. Das Allgemeine enthält nur das den verglichenen Besonderen Gemeinsame, nicht das, wodurch sie sich voneinander unterscheiden, nicht ihre besondern Merkmale. Fichte sah aber die Unmöglichkeit seines Unternehmens nicht ein, sondern fühlte sie bloß als Schwierigkeit. Meinte er doch, das wahre Prinzip ergriffen zu haben! So

[1]) Vergl. dazu: Zeitschr. für exakte Philos. I. S. 337 ff.

hoffte er denn irgend wo endlich durchzudringen, und verhieß das auch wirklich.

Die Philosophie Fichtes war sonach voll von großen Verheißungen. Ein hohes Ziel zeigte sie dem, der bis ans Ende verharrte. Die Kühnheit eines solchen Unternehmens imponierte, und der aufgeworfene Gedanke einer bis in das innerste Geheimnis der Welt durchschauenden Erkenntnis regte die Gemüter zu einer früher nie dagewesenen Höhe der Erwartung von dem auf, was die Philosophie zu leisten habe und leisten werde. Weniger aber von ihr zu erwarten, erschien als ein Rückfall schwacher und beschränkter Geister.

In diesem Idealismus war nun für Religion kein Platz. Denn in der strengen Konsequenz des Idealismus, wenn man ihn als ein festes System faßt, kann nur das eigene Ich als seiend gelten. Es war schon eine Inkonsequenz Fichtes, wenn er sagte, eines jeden eignes Ich sei die absolute Substanz; denn er durfte gar nicht von »einem jeden« sprechen, da er sich selbst als den allein Seienden, alle übrige Personen, wie die ganze Welt nur als eine notwendige Produktion seines eigenen Ich ansehen mußte. Daß damit Religion, die auf der Setzung sowohl einer Welt als eines realen, seinem Sein nach mit der Welt unvermischten, Gottes beruht, unverträglich war, liegt auf der Hand. Bin ich das allein Seiende, so bin ich mein eigner Gott. Auch die »moralische Weltordnung,« welche Fichte an die Stelle eines realen Gottes setzte, konnte in der Strenge seines Idealismus nur für den Begriff der Notwendigkeit, daß das Ich Sittliches produzieren müsse, gelten. Daher war der Vorwurf des Atheismus, insofern er sich gegen den strengen Idealismus, als abgeschlossenes System, richtete, durchaus gerecht. Denn der Idealismus findet nicht nur keinen Gott, sondern macht auch den Glauben an ihn unmöglich.

Gegen Fichtes Person war dagegen jener Vorwurf sowohl auf eine falsche, als auch voreilige Weise eingeleitet. Denn Fichte hatte seinen Idealismus nicht streng durchgeführt, weil er angeblich aus praktischen Gründen meinte, andere sittliche Wesen außer dem eignen Ich als real setzen zu müssen. Er hatte damit also allerdings eine Welt, aber nur eine übersinnliche, nicht eine sinnliche, d. h. eine Mehrheit endlicher Intelligenzen, wenn auch keine Natur. Wenn er nun die endlichen Intelligenzen als Beschränkungen der Intelligenz an sich ansah, oder als Einschränkungen des reinen Handelns, so konnte er das Prinzip dieser Welt von Intelligenzen, das reine Handeln an sich, in seinem Systeme wohl mit dem Namen Gottes belegen. Er sagt deshalb: Rein philosophisch müßte man von Gott

also reden: »Er ist kein Sein, sondern reines Handeln (Leben und Prinzip einer übersinnlichen Weltordnung), gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin.[1])« Und noch deutlicher: »der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußtsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Tätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen, und zu beschreiben, wie es von sich selbst und anderen wisse, ist schlechthin unmöglich.[2])« Auf seinem faktischen Standpunkte, dem eines, durch Annahme einer Welt endlicher Intelligenzen gemilderten Idealismus, konnte er also wohl ein intelligentes, wenn auch nicht persönliches Prinzip (denn Persönlichkeit involvierte ihm Endlichkeit) dieser endlichen Intelligenzen setzen, aber nicht einen Schöpfer einer realen sinnlichen Welt (denn eine solche hatte er nicht) und auch nicht einen substantiellen Gott, da ihm Substanz gleich »materiellem Bestehen« war. Insofern war also die Anklage des Atheismus gegen seine Person eine ungerechtfertigte; man hätte sein System angreifen müssen. Voreilig aber war jene Anklage, weil Fichte damals offenbar noch nicht fest in seinem System war; er befand sich noch im Suchen und Ringen, wie schon die Unruhe beweist, mit welcher er sein System in den verschiedensten Formen umherwarf. Aber allerdings hatte er in dieser Hinsicht selbst große Schuld. Denn der unverantwortlich anmaßende und absprechende Ton, den er sich erlaubte, und durch welchen er, beiläufig gesagt, in die Philosophie einen widerlichen Hochmut einführte, konnte seine Gegner nicht vermuten lassen, daß sie nur einen suchenden Denker sich gegenüber hatten.

Wir verweilen bei dieser Anklage auf Atheismus, die man gegen Fichte erhob, deshalb etwas länger, weil sie ein bedeutsamer Wendepunkt in der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion ist, und zwar ein solcher, der für beide verderblich wirkte. Die frühere Unbefangenheit der philosophischen Forschung ging dadurch verloren. Das zeigte sich zuerst bei Fichte selbst.

In der spätern Entwicklung seiner Gedanken und seines innern Lebens, die durch die atheistischen Streitigkeiten einen besondern Antrieb erhalten zu haben scheint, fand er jedoch einen Punkt in seinem bisherigen Systeme, von welchem aus es ihm möglich schien, über jenen schwachen Anfang hinauszugehen. Nicht aus theoretischen,

---

[1]) Gerichtliches Verantwortungsschreiben usw. Jena 1799 S. 40.

[2]) a. a. O. S. 50. Wie Fichte von seinen Anhängern verteidigt wurde vergl. O. Flügel. A. Ritschls philosophische und theologische Ansichten 1895 S. 43.

sondern wiederum aus sittlichen Gründen hatte er schon früher eine Mehrheit vernünftiger Wesen gesetzt, denn die Stimme des Gewissens gebot ihm, die Erscheinungen, welche sich als vernünftige Wesen kundgeben, als selbständige, unabhängige zu behandeln. Damit aber diese Mehrheit vernünftiger Geister aufeinander sittlich handeln könne, muß ein Medium, ein Band derselben da sein. Dies kann nicht die Sinnenwelt sein, da diese keine Realität hat, sondern nur ein inneres Produkt jedes einzelnen Ichs ist. Das Band einer intelligibeln Geisterwelt, eines Systems von Willen, kann nur ein absoluter, unendlicher Wille sein. Dieser aber kann jenes Band nur dann sein, wenn die einzelnen Willen in ihm zusammenhängen, wenn er also das Lebensprinzip der intelligibeln Welt, und diese ein Produkt des unendlichen Willens ist. — Hiermit aber ist die frühere Ansicht in der Tat verändert. Denn nun ist nicht mehr »eines jeden Ich die absolute Substanz«, sondern der unendliche Wille ist, »das Eine, das da ist«, und an dessen Sein die endlichen Vernunftwesen teilnehmen. »Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie.« [1])

Fichte apotheosiert also das absolute Ich; denn jene unendliche Vernunft ist eben weiter nichts als das absolute Ich, dessen Beschränkungen nun die einzelnen Individuen geworden sind. Mochte nun auch Fichte jetzt einen für sein religiöses Gefühl befriedigendern Ausdruck gefunden haben, so liegt das außer unserer jetzigen Betrachtung; wir fragen nur: war nun sein Denken ein richtigeres geworden? Konnte in jenem absoluten, unendlichen Willen der Grund der Einschränkung oder der Produktion der endlichen Geister leichter begriffen werden als früher in dem Ich eines jeden der Grund für die Produktion des Endlichen? Die Antwort darauf gibt uns Fichtes Anweisung zum seligen Leben. Er setzt hier als das Absolute das einfache, sich selbst gleiche Sein. Dasselbe muß nicht bloß sein, sondern dasein, sich äußern, im Bewußtsein sich offenbaren. Wie folgt aber aus dem einfachen Sein eine Selbstoffenbarung desselben? »Daß dem also sei, spricht Fichte, läßt sich einsehen, aber keineswegs kann das Wissen sein eignes Entstehen begreifen, und wie aus dem innern und in sich selbst verborgenen Sein eine Äußerung desselben folgen möge.« Und dennoch behauptet er dreist: »Was ist in den unendlichen Gestalten das realiter und tätig Gestaltende? Das absolut Reale ist es, welches sich gestaltet.... Es gestaltet sich nicht nichts, sondern es gestaltet sich das innere göttliche Leben.« [1]) Wir

[1]) Fichtes Bestimmung des Menschen. S. 292 f.
[2]) Anweisung zum seligen Leben. S. 85. 225.

bemerken hierzu nur, daß Fichte, wenn er noch ebenso sorgfältig, wie früher, gedacht hätte, seinem jetzigen Absoluten ebenso, wie seinem früheren Ich, einen aus demselben Grunde unbegreiflichen Anstoß entgegenstellen mußte, wenn er aus demselben Endliches ableiten wollte. Aber freilich ein von dem Absoluten, welches Gott sein soll, Unabhängiges durfte nicht zugelassen werden. Daher muß in das eine sich selbst gleiche Sein gleichsam ein Trieb zur Äußerung hineingedacht werden, d. h. das sich selbst Gleiche muß innerlich widersprechend gedacht werden; denn könnte es sich selbst gleich bleiben, bleiben was es ist, so würde es sich nicht »quantitieren, in Wissen und Sein sich spalten und in dieser Gestalt zu einer ins Unendliche verschiedenen Identität des Wissens und Seins werden.«

Wir sehen hier offenbar, daß nicht mehr die Notwendigkeit der Gedanken, sondern ein anderes Interesse den Denker leitete. Es sollte eine Weltansicht zu stande kommen, die zugleich der vermeintlichen Vernunftforderung des Einen Prinzips, und einem mystischen religiösen Gefühle, welches den Menschen und die Welt so dicht als möglich an die Gottheit, ja in sie hinein drängen möchte, Genüge tue. Daher muß das vorhandene Viele aus dem Einen herkommen; es muß so sein, wenn man auch das Wie nicht einsieht; und in dem Vielen muß es das Eine sein, welches sich gestaltet, damit die Welt göttlich sei. — Hat man daran Gefallen, derartige Reden zu führen, so mag's drum sein, nur wolle man dann nur ja nicht sagen, man philosophiere. Sobald man nämlich sich erlaubt, eine im eigenen Denken anerkannte Unmöglichkeit als gültig zu setzen, so bekennt man selbst, daß man nicht mehr denke, sondern dichte. Sollte aber ein spekulatives System aufgestellt werden, und nicht bloß eine unbegriffene Weltansicht, so mußte nicht aus dem Dasein des in der Erfahrung gegebenen Mannigfaltigen und dem vorausgesetzten Einen formaliter geschlossen werden, daß sich das Eine äußern müsse — sondern in dem Begriffe des Einen, Einfachen, sich selbst Gleichen mußte die Notwendigkeit der Selbstoffenbarung nachgewiesen werden. Denn nur das Denken ist Spekulation, welches in dem jedesmal vorliegenden Begriffe selbst die Notwendigkeit des Fortschritts zu einem neuen aufweist.

Niemand hat schärfer als Fichte selbst erkannt, daß seine Anschauungen sich nicht mit den vorhandenen Religionsvorstellungen vertrugen. Von einer Schöpfung des reinen Ich oder des absoluten Wesens der Geister konnte bei ihm keine Rede sein; denn das Wesen des Ich besteht eben darin, sich selbst zu setzen. Eine reale

Körperwelt gab es für ihn nicht, da alles, was Natur heißt, ihm nur ein Produkt des Ich war. Von einem Schöpfer der Welt also im hergebrachten Sinne konnte er nichts wissen wollen. Und hätte er von einem Gotte reden wollen, so durfte er ihn doch weder als Substanz, noch als Person denken. Denn der Substanzbegriff hatte für den Idealisten alle objektive Geltung verloren. Seine Geister waren keine Substanzen, sondern reine Tätigkeiten. Der Begriff der Substanz galt ihm für einen empirischen Begriff, der nur auf die Erscheinungen paßte, insofern sie ausgedehnt und beharrlich waren. Ebensowenig konnte er Gott als ein persönliches Wesen denken, denn dann wäre ihm Gott nur ein endliches Ich, ein Individuum geworden, wie der Mensch ist. Denn das wirkliche Selbstbewußtsein entsteht nach ihm nur dadurch, daß die an sich unbewußte Tätigkeit, welche das reine Ich ist, in ihrem vielfach gehemmten Tun auf einen Punkt gerät, wo das Bewußtsein entsteht, daß ihr etwas entgegengesetzt ist. Daher der Satz: Kein Ich ohne Du! Eine Person kann also nur ein endliches Wesen sein, welches nur vermittels eines andern selbstbewußt wird.

Trotzdem aber, daß Fichte dem herkömmlichen Gottesbegriffe in seiner Denkweise keinen Platz anweisen konnte, glaubte er dennoch von Religion reden zu können. Und er hatte darin auch nicht gänzlich unrecht, wenn man ihm zugeben will, daß ein Teil der subjektiven Grundlage der Religion schon Religion ist. Unter dieser subjektiven Grundlage der Religion verstehen wir nämlich die Gefühle der Abhängigkeit oder des Gehemmtseins. Diese aber sind zweierlei Art: eudämonistische und ethische. Die Gefühle der ethischen Hemmung erzeugen die Sehnsucht, daß das Gute, d. h. die vollendete sittliche Gesinnung, in der Welt den Sieg erringe. Findet diese Sehnsucht Grund, sich in das Vertrauen zu verwandeln, daß das Gute unfehlbar in der Welt sich durchsetze, so ist dieses Vertrauen eben die subjektive ethische Religion. Diese Sehnsucht und dieses Vertrauen sprechen sich nun bei Fichte in seinem Glauben an die moralische Weltordnung aus.

Daher sagt er: »Es ist der unaufhörlich zu befördernde Zweck unsers ganzen Daseins und all unsers Handelns, daß das Vernunftwesen absolut und ganz frei, selbständig und unabhängig werde von allem, das nicht selbst Vernunft ist. Diese unsere Bestimmung kündigt sich uns in einer Sehnsucht an, die durch kein endliches Gut zu befriedigen ist. Diesen Zweck müssen wir uns schlechthin setzen, wenn wir uns selbst treu bleiben wollen. Was wir aber unserseits zu tun haben, um diesen Zweck zu befördern, sagt uns die

unmittelbar gebietende, unaustilgbare Stimme des Gewissens. Hieraus erklärt sich die unerschütterliche Zuversicht dessen, der um des Gewissens willen recht tut, daß er der Erfüllung seines Zwecks sich annähere. Er fühlt unwiderstehlich, daß jene Gesinnung eben die Bedingung und das Mittel sei zu seiner Befriedigung und Befreiung...« »Nennt man nun diese absolute Selbstgenugsamkeit der Vernunft und Befreiung von aller Abhängigkeit Seligkeit, so drängt sich uns der unerschütterliche Glaube auf, daß es eine Regel und feste Ordnung gebe, nach welcher notwendig die rein moralische Denkart selig mache; eine Ordnung, die unbegreiflich und der Ordnung in der Sinnenwelt gerade entgegen ist, indem in dieser der Erfolg davon abhängt, was geschieht, in der ersteren, aus welcher Gesinnung es hervorgeht; eine Ordnung, in welcher alle sinnlichen Wesen begriffen, auf die Moralität aller, und vermittels derselben, auf aller Seligkeit gerechnet ist.« »Daß der Mensch, der die Würde seiner Vernunft behauptet, auf den Glauben an diese Ordnung einer moralischen Welt, dieses Übersinnlichen, über alles Vergängliche unendlich erhabenen Göttlichen, sich stütze, jede seiner Pflichten betrachte als eine Verfügung jener Ordnung, jede Folge derselben für gut, d. i. für seligmachend halte und sich ihr freudig unterwerfe, ist absolut notwendig und das Wesentliche der Religion.«[1])

Hiernach kann man sagen: Fichte hatte zwar keinen Gott, aber er hatte Religion, denn die moralische Weltordnung vertritt bei ihm die Stelle Gottes.

Diese seine ethische Religion stellt er nun — nicht mit Unrecht — über die Religiosität, wie sie ihm damals im großen und ganzen entgegentrat. »Ihr Endzweck ist immer Genuß, ob sie denselben nun grob begehren, oder noch so fein ihn geläutert haben, Genuß in diesem Leben, und wenn sie eine Fortdauer über den irdischen Tod hinaus sich gedenken, auch dort Genuß — sie kennen nichts anderes, als Genuß. Daß nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genusse von etwas Unbekanntem, das sie Schicksal nennen, abhänge, können sie sich nicht verhehlen. Dieses Schicksal personifizieren sie — und das ist ihr Gott. Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austeiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen, dies ist sein Grundcharakter.«[2]) Ja er geht in seinem Zorne gegen die Eudämonisten soweit, daß er ihren Gott »den Fürsten dieser Welt«, zum wenigsten einen Götzen nennt. Jedenfalls hat er hierin inso-

[1]) Fichtes Appellation usw. Leipzig 1799. S. 32—38.
[2]) Fichtes Appellation. S. 63.

fern recht, als eine bloß oder vorwiegend eudämonistische Religion eine sehr untergeordnete Stufe der Frömmigkeit bezeichnet.

Aber seiner eigenen rein ethischen Religion fehlte denn doch in Wahrheit der eigentliche Grund der religiösen Zuversicht, so richtig er diese auch ihrem Wesen nach beschreibt. Denn auch auf seinem idealistischen Standpunkte konnte er doch nicht leugnen, daß das geistige Geschehen von Naturgesetzen des Geistes abhängt, und daß die sittlichen Ideen nicht anders im Geiste wirksam sind, als dann, wenn sie wirkliche Geisteskräfte geworden sind. Wo liegt aber die Bürgschaft, daß diese Ideen Kräfte werden, und wenn sie Kräfte geworden sind, die ihnen gegenüberstehenden dergestalt überwinden werden, daß die Seligkeit der notwendige Erfolg sein, oder daß mit andern Worten die physische Welt der moralischen Vernunftwelt unterworfen werde? Selbst auf seinem Standpunkte, wo er das Ansich des Selbstbewußtseins in der absoluten Selbsttätigkeit, also in demselben fand, was auf bewußte Weise das Wesen des sittlichen Handelns sein sollte, konnte er doch in diesem Wesen des reinen Ich nicht die Bürgschaft finden, daß es mit Notwendigkeit in die Erscheinung trete, d. h. er durfte nicht schließen: Daraus, daß mein absolutes Wesen Selbsttätigkeit ist, folgt mit Notwendigkeit, daß in meinem empirischen Leben und Handeln diese Selbsttätigkeit über alle Bestimmung durch etwas Fremdes die Oberhand gewinnen werde. Denn damit das wirkliche Selbstbewußtsein entstehe, war eine Beschränkung der an sich unendlichen Selbsttätigkeit durch die sogenannte Sinnlichkeit notwendig, und wer verbürgte nun, daß das wirkliche Selbstbewußtsein nicht in dieser Sinnlichkeit stecken blieb, sondern sich hindurcharbeitete? Das sittlich freie Handeln ist ja keine notwendige Bedingung des wirklichen, empirisch vorhandenen Selbstbewußtseins: sonst würden ja alle Personen eo ipso sittlich frei sein! Auch stützt Fichte seinen Glauben an die moralische Weltordnung nicht hierauf, sondern auf einen schon als vorhanden angenommenen sittlich freien Willen, der sich bewußt ist, durch stetes Fortschreiten auf der eingeschlagenen Bahn sich dem Ziele der absoluten Freiheit und Selbsttätigkeit zu nähern. Aber woher — und darauf kommt es gerade an — hat dieser sittliche Wille die Sicherheit, daß er sich stets auf diesem Wege halte und nicht von ihm abgleite, da er sich doch nüchternerweise nicht für allmächtig halten kann? Woher hat er ferner die Gewißheit, daß auch die andern Intelligenzen diesem Ziele mit bewußtem Willen zustreben? Ohne die Sittlichkeit der anderen würde ja keine sittliche Welt entstehen! Es fehlt also der Grund zu dem festen Glauben, daß die postulierte moralische Welt-

ordnung vorhanden sei. Denn diese moralische Weltordnung ist nicht etwas außer den sittlichen Intelligenzen und unabhängig von ihnen Vorhandenes, sondern sie ist nur da, insofern und insoweit diese sittlich handeln. Ist also keine Bürgschaft für die Notwendigkeit da, daß diese aus ihrer angeborenen Trägheit sich durch einen wunderbaren Akt der Freiheit (nach Fichtes Sittenlehre) zum Handeln um der Pflicht willen erheben, so fehlt auch jede Bürgschaft für die moralische Weltordnung. Sie ist also nicht mehr als das praktische Postulat: Wenn ich mich zum freudigen Rechttun erheben soll, so muß ich glauben, daß mein moralisches Streben gelingen werde! Nun kann man aber nicht schließen: Weil es meine Pflicht ist, freudig recht zu tun, so muß dieses auch wirklich werden und folglich muß eine moralische Weltordnung sein. Das hätte ebensowenig Sinn als zu sagen: Weil die Sixtinische Madonna ein idealisch schönes Gemälde ist, so mußte sie gemalt werden, also mußte ein Raphael geboren werden, der sie malen konnte.[1])

Fichte blieb also in der Tat mit diesem Glauben an die moralische Weltordnung noch ganz auf dem Gebiete der Kantischen Postulate stehen, nur daß er das allerdings nicht gering anzuschlagende Verdienst hatte, den eudämonistischen Anstrich, den Kants Glückswürdigkeit noch besaß, zu entfernen und die echt sittlich religiöse Sehnsucht rein auszusprechen. Sein Vertrauen aber auf das Vorhandensein einer moralischen Weltordnung war nur der Ausdruck der Selbstgewißheit einer mutigen sittlichen Gesinnung. Der Mutige zweifelt nicht an dem Siege; aber der bloße Mut ist doch nicht die Bürgschaft des Sieges.

Fichte bleibt also im Eingange der ethischen Religion stehen d. h. bei der Sehnsucht nach dem Siege des Guten oder nach der vollendeten Erlösung vom Bösen. Diese Sehnsucht verkörpert sich seinem sittlichen Mute zu der Gewißheit des Sieges, d. h. zur Objektivität der moralischen Weltordnung. Aber um eine wirkliche Bürgschaft für diese Zuversicht zu finden, hätte er sich nach objektiven Gründen für dieselbe umsehen müssen. Denn diese Bürgschaft muß in etwas objektiv Vorhandenem liegen, das nicht mit der Sittlichkeit der Geisterwelt identisch ist. Ist nun dieses Wirkliche, welches die sittliche Gesinnung als Bürgschaft ihres Sieges postuliert, nicht ein Gegebenes, so muß man einen Weg suchen, um es vermittels des Gegebenen zu finden. Das führt bekanntlich auf den

[1]) Daß in diesen Gedanken die Theologie A. Ritschls beruht, siehe O. Flügel, Die philosophischen und theologischen Gedanken A. Ritschls, 41.

teleologischen Weg. Aber diesen Weg hatte sich Fichte durch seinen Idealismus abgeschnitten. Er konnte nach seinen Voraussetzungen nur sagen: Ich bin, weil ich bin! nicht aber: Ich bin, weil mich eine allmächtige zwecksetzende Intelligenz geschaffen hat.

Fichtes Begründung der Religion läßt sich kurz zusammenfassen in die Worte: Dignität ist der Grund der Realität. Was wert ist, zu sein, das muß auch sein, das muß sich Sein und Geltung verschaffen. Das anzunehmen und zu glauben, ist Pflicht des sittlichen Menschen. Daß Dignität zugleich Realität bedeutet, läßt sich nicht beweisen, das steht dem sittlichen Menschen eo ipso fest. Um nun sich in den Gedankenkreis Fichtes in dieser Beziehung hineinzuversetzen, ist es eigentlich unerläßlich, die beiden kurzen Aufsätze von Forberg und Fichte: über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung selbst zu lesen. Ein Auszug daraus läßt sich kaum geben, denn das scheinbar Überzeugende beruht nicht auf Beweisen, sondern einmal auf dem Einschmeichelnden des Gedankens selbst, dann aber in der beredten, diktatorischen Art des Vortrags.

Allein bei einiger Besonnenheit muß man sich doch sagen, der ganze Gedanke beruht nur auf einem Machtspruch: der gute Mensch wünscht, daß das Gute überall herrschen möge, darum glaubt er an dessen endliche Herrschaft. Gesetzt nun, man wollte dies zugeben, also das Bestehen einer sittlichen Weltordnung annehmen, so folgte für Fichte daraus keineswegs eine Religion im gewöhnlichen Sinne. Die sittliche Weltordnung war sein einziger Artikel. Diese selbst ist Gott. Letzterer ist nicht ein Wesen, welches jene Ordnung getroffen hat, keine Substanz, kein Ich, sondern eben die Ordnung selbst.

Auch in seinen spätern Schriften kommt er in Wahrheit nicht über diesen Standpunkt hinaus. Denn auch in der »Anweisung zum seligen Leben«, welche eine Art populäre Religionsphilosophie enthalten soll, ist die Grundansicht dieselbe geblieben, wenn auch die Redeweise bedeutend verändert ist. Während nämlich früher der Begriff des Seins nur auf die sinnliche Existenz beschränkt und das wahrhaft Reale als reine Tätigkeit, reine Intelligenz u. dergl. beschrieben wurde, steht jetzt das absolute Sein, welches geradezu Gott genannt wird, an der Spitze als eine in sich selbst geschlossene und vollendete, absolut unveränderliche Einerleiheit, deren Dasein das Bewußtsein des Seins ist. Aber obwohl diese Sprache, auf deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit wir uns hier nicht einlassen, bedeutend realistischer lautet, so wird doch auch jetzt noch auf die Frage: Was ist Gott? geantwortet: »er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von

ihm Begeisterte tut.« Das ist aber nur mit andern Worten dasselbe, was früher moralische Weltordnung hieß; denn diese war ja im Grunde auch nur das freudige Rechttun des sittlichen Menschen selbst.

Den Ansichten Fichtes lagen also — und daran wollten wir hier vorzüglich erinnern — echt religiöse Motive zum Grunde; denn seine philosophische Begeisterung war vorwiegend eine ethische, und wo ein so starkes und edles sittliches Streben ist, wird sich immer eine echte religiöse Sehnsucht einfinden, und diese wird sich immer irgend wie auch einen religiösen Glauben schaffen. — In den Systemen seiner Nachfolger aber — Schelling und Hegel — finden sich von diesem religiösen Motive nur höchst schwache Spuren, um nicht zu sagen, gar keine. Und doch ist der Name des wirklich religiösen Fichte mit dem Namen eines Atheisten gebrandmarkt worden, während jene noch heute bei vielen als die philosophischen Wiederhersteller des religiösen, ja des christlichen Glaubens gelten. Denn die Welt läßt sich mehr vom Klange, als von dem Sinne der Worte leiten.

Schelling (1755—1854).

Bei Schelling und Hegel findet sich in Wahrheit nur eine theoretische Spekulation, der es daran liegt, die Welt als eine Einheit erfassen und daher das gegebene Mannigfaltige aus Einem Prinzipe erklären und auf dasselbe zurückführen zu können. Daher schlossen sie sich in ihrer Grundansicht nicht Kant noch Fichte, sondern dem Spinoza an, und suchten nur mit Begriffen, die sie dem Fichteschen Idealismus entnommen hatten, die absolute Substanz als absolute Vernunft oder absoluten Geist zu fassen. Damit erneuerten sie den Pantheismus des Spinoza. Denn wie diesem jedes endliche Ding ein Teil Gottes ist, d. h. ein auf bestimmte Weise determiniertes Quantum der unendlichen Substanz, so mußte jenen jegliches Geschehen in der Welt, oder jede Form, welche das absolute Werden annimmt, ein Moment der absoluten Vernunft oder des absoluten Geistes sein. Freilich sträuben sie sich gegen die Beschuldigung des Pantheismus, und man kann auch leicht diesen vieldeutigen Namen so auslegen, daß er auf ihre Ansicht nicht paßt. Aber damit bleibt die Sache dieselbe, daß alles, was ist und geschieht, ein Moment des einen unteilbaren Absoluten ist, und daß sie dieses Absolute die Stelle in ihrem Systeme einnehmen ließen, welche in der religiösen Weltansicht Gott einnimmt. Denn dieses Absolute, wie sie es auch nennen mögen, ist bei ihnen nicht allein die absolute Macht, sondern auch das absolut Gute. Freilich mit der althergebrachten Erklärung:

Religion sei Erkenntnis und Verehrung Gottes ließe sich auch Schellings Religionsbegriff: »Erkenntnis des schlechthin Idealen« vereinigen. In jener Erklärung fehlt freilich das Wichtigste, nämlich, was unter Gott zu verstehen sei. Geschichtlich und begrifflich angesehen ist Gott immer als eine Person angesehn, gefürchtet oder verehrt worden. Eine unpersönliche Weltursache oder Weltseele kann nie Gegenstand der Verehrung, des Vertrauens werden.

Die Annahme aber eines persönlichen Willens, von dem die Welt abhängt und der ethische Eigenschaft zeigt, ist in den Systemen Schellings und Hegels ebenso unmöglich, wie in dem Fichteschen. Denn denselben Begriff, den Fichte als Prinzip für das subjektive Ich setzte, behält Schelling bei und setzt ihn als Prinzip sowohl den endlichen Intelligenzen als der von dieser unabhängig gesetzten Natur. Wie nun aber Fichte das ursprüngliche Handeln, welches ihm das Ich ist, kein bewußtes, sondern allem Bewußtsein vorangehendes und dieses samt dem bewußten Wollen erst erzeugendes ist, so muß auch das Absolute Schellings zwar eine Intelligenz, aber eine unbewußte sein, wie er dieses selbst dadurch offen sagt, daß er sein Absolutes als die absolute Vernunft bezeichnet, die über den Gegensatz von subjektiver (d. h. bewußter) und objektiver Vernunft erhaben sei. Das Selbstbewußtsein und der selbstbewußte Wille muß ihm also in die Kategorie des Endlichen und insofern Nicht-Göttlichen gehören; ebenso wie Spinoza Verstand und Willen nicht zur natura naturans, sondern zur natura naturata rechnet.

Schelling erneuerte damit den Pantheismus des Spinoza im Geiste des Idealismus. Denn wenn es das charakteristische Merkmal des Pantheismus ist, daß derjenige Begriff, welchen man in allem Wirklichen zu finden glaubt (also ein im Grunde allgemeiner, abstrakter Begriff), als real gesetzt und nun, weil er der höchste ist, für Gott ausgegeben wird, so trifft dieses Merkmal bei Schelling in vollem Maße zu. Denn wie Spinoza den abstrakten Begriff der Substanz als Gott setzte, so jener den ganz abstrakt und allgemein gefaßten Begriff des geistigen Tuns, das sich als unbewußtes (als objektive Vernunft) in der Natur, als bewußtes in den endlichen Intelligenzen manifestiert. — Sobald man also die Natur dieses Schellingschen Absoluten erkennt, liegt es sofort auf der Hand, daß es kein Gegenstand eines ernstlich gemeinten Gebetes sein kann, also kein Gott.

Da es uns eben darauf ankommt, die Unverträglichkeit des absoluten Idealismus mit dem Glauben an einen persönlichen Gott in ein möglichst helles Licht zu setzen, so wollen wir diesen Punkt noch von einer andern Seite her beleuchten.

Wer mit den Schriften Schellings einigermaßen vertraut ist, wird wissen, daß sein leitender Gedanke ist: die Identität in der Totalität und die Totalität in der Identität, d. h. er meint dann die Welt und, was in ihr ist, begriffen zu haben, wenn er nachgewiesen hat, daß ein und derselbe Begriff das Wesen oder das An-Sich jedes einzelnen Wirklichen, und daß wiederum jedes Einzelne an sich in jenem Einen schon enthalten sei. Die Identität, das schlechthin Eine, ist ihm aber nicht eine Substanz, sondern ein Tun, ein ewiger Akt, und zwar nach Analogie des Fichteschen Ichs, ein solcher, in welchem die Tätigkeit, indem sie ihr Gegenteil setzt, sich selbst setzt, wie eben das Ich sich nur dadurch wahrhaft setzt, daß es das Nich-Ich setzt. Dieser allgemeine Begriff eines solchen Aktes ist ihm das eigentliche Wesen jeglichen wirklichen, konkreten Dinges. Jedes ist daher nur eine besondere Form dieses einen ewigen, absoluten Aktes. — Wenn man sich nun in diese Anschauungsweise einigermaßen hineinzusetzen vermag, so wird man sofort sehen, daß sie die ganze Welt in ein bloßes Handeln, Tun auflöst, ohne daß etwas sei, das da handele, und daß alle Dinge nur besondere Weisen dieses substratlosen Handelns sind. Ist nun dieser Akt selbst das Absolute, d. h. Gott, so ist dieser Gott den Dingen nur immanent, d. h. er existiert nur in den einzelnen Formen seiner Manifestationen, und es ist nur eine unwirkliche Abstraktion, wenn man ihn an sich ohne seine jeweiligen Manifestationen auffaßt. Daher denn auch Schelling konsequent sagt, einen Gott außer der Wirklichkeit suchen, heiße soviel, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit suchen.[1]) Damit kann nun offenbar nicht der Gedanke eines seinem Sein nach von den weltlichen Dingen verschiedenen Gottes bestehen, denn ein solcher würde, wenn in jener Philosophie überhaupt ein solcher Gedanke sich aufdrängte, auch nur eine unter den übrigen Formen des Absoluten, d. h. des wahrhaften Gottes sein.

Außerdem ist noch folgendes zu beachten. Das philosophische Denken (das nicht von dem Dogma einer geoffenbarten Religion ausgehen kann) wird, wie jetzt immer allgemeiner zugestanden wird, nur durch teleologische Gründe auf die Annahme eines persönlichen Weltschöpfers geführt. Solche teleologische Gründe sind aber für den absoluten Idealismus gar nicht vorhanden. Denn er meint, es verstehe sich von selbst, daß etwa die vorhandenen Naturformen zweckmäßig seien, da das Absolute, welches sich in ihnen unbewußterweise manifestiere, an sich den Charakter der Vernunft trage. Des-

[1]) Darlegung des wahren Verhältnisses usw. S. 14 ff.

halb wird er den Glauben an eine schöpferische Intelligenz, welche den Zweck setzt, will und ausführt, immer als einen überflüssigen und grundlosen verwerfen müssen.

Man wird indessen vielleicht dennoch meinen, daß nur eine unvollkommene anfängliche Durchführung des Grundgedankens jener Philosophie den Pantheismus mit sich geführt habe, daß aber eine reifere Ausführung diesen Standpunkt überwinden werde, wie ja auch Schelling selbst in späteren Schriften einen wirklichen Theismus wenigstens anstrebe, und manche durch ihn Angeregte sich offen und ernstlich zu einem solchen bekennen.

Ehe wir uns nun auf solche theistische Versuche innerhalb der Schule des absoluten Idealismus einlassen, um zu zeigen, wie elend es dem Denken bei ihnen ergeht, müssen wir zunächst unsern Beweis ganz allgemein führen und zu dem Ende fragen, welches denn eigentlich der Geist, d. h. die allgemeine Denkweise jener Philosophie ist?

Man hat gesagt: durch Fichte und Schelling sei der Philosophie ein lebendiges Prinzip geworden. Das Absolute sei nicht mehr, wie früher, eine ruhende Vernunft, sondern ein Tätiges, Schöpferisches.[1]) Daran ist allerdings soviel wahr, daß Fichte das wirkliche Ich zum Prinzip machte und es in seinem wirklichen Tun und Produzieren zu erfassen strebte; und daß Schelling nach ihm das Absolute als ein solches wirkliches, produzierendes Ich setzte. Allein wie dachten sie sich denn nun ursprünglich jenes schöpferische Tun? Und auf die Beantwortung dieser Frage kommt es an, wenn man den Geist jener Philosophie genau charakterisieren und sich nicht bei unbestimmten Allgemeinheiten begnügen will. Sie dachten es sich ursprünglich als eine unbestimmte, unbegrenzte Tätigkeit, aus der, ohne Hinzunahme eines andern Prinzips, ihre eigene Bestimmtheit und Begrenztheit folgen sollte. Und dies ist der allgemeine Charakter jener Philosophie, wie ihn Schelling in den bekannten Worten im Bruno ausspricht: »Den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, das ist das eigentliche und tiefe Geheimnis der Kunst.«

Aus dem Unbestimmten soll also das Bestimmte gefunden werden; die Lücke, welche Spinoza zwischen dem Unendlichen und Endlichen gelassen hat, will man ausfüllen. Dieses Streben war nicht eine willkürliche Laune, sondern innerhalb des einmal angefangenen Denkens eine Notwendigkeit. Denn man begriff sehr wohl, daß wenn man es

[1]) Stahl, Rechtsphilosophie. I. S. 374 ff.

einmal für notwendig erklärt hatte, alles auf Ein Prinzip zurückzuführen, es nur eine Verspottung dieses Grundsatzes sein würde, wenn man das angeblich Eine ursprünglich mit der zur Erklärung des Vielen nötigen inneren Mannigfaltigkeit ausrüsten wollte.

Fassen wir nun dieses als Grundtendenz jener ganzen Philosophie, aus dem Unbestimmten das Bestimmte zu finden, oder was dasselbe ist, das Allgemeine als Grund des Besondern anzusehen, so wird es von selbst einleuchten, daß sie in den Platz der ersten Ursache kein persönliches und also bestimmtes Wesen setzen kann, sondern nur ein absolut Unendliches, d. h. durchaus Unbestimmtes.

Wir werden das bestätigt finden, wenn wir nun näher auf den angeblichen Theismus Schellings eingehen, wie er in dem letzten seiner bedeutenden Werke aus seiner früheren Periode, der Abhandlung über die menschliche Freiheit, vorliegt. Er verwirft daselbst entschieden die Meinung, daß Gott nur ein logisches Abstraktum oder nur das höchste Gesetz sei, von dem alles ausfließe, »ohne Personalität und Bewußtsein«. Er sei vielmehr die höchste Persönlichkeit, Geist im eminenten und absoluten Verstande, dahingegen der Gott des Spinoza und des Fichte (des reinen Realismus und des reinen Idealismus) notwendig ein unpersönliches Wesen sei.[1]) Demgemäß heißt es jetzt ganz im Gegensatz gegen die frühere Ansicht von der Schöpfung, als eines ewig notwendigen Abfalles von Gott: »Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine Tat. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes, nicht nach einer abstrakten Notwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott.«[2]) Auch der Begriff der Vorsehung findet sich jetzt ein, denn Gott habe alle Folgen seiner Selbstoffenbarung vorhergesehen.[3]) Er legt also jetzt Gott alle nötigen Merkmale bei, damit die Offenbarung Gottes den Charakter einer bewußten, sittlich freien Tat erhalte.

Wenn man diese Sätze etwa in einer christlichen Dogmatik läse, so würde man sie für eine ganz gewöhnliche Rede halten, weil man sie aber in einer philosophisch sein sollenden Schrift Schellings findet, so hält man sie für eine bedeutende Errungenschaft seiner Philosophie, oder meint doch wenigstens, in derselben liege eine Tendenz, einen persönlichen Gott zu setzen; es sei in ihr ein, wenn auch noch nicht ganz vollendetes Ringen, sich von der früheren »abstrakten oder Vernunft-Philosophie« loszumachen.[4]) Allein man vergißt dabei,

[1]) Philos. Schriften. S. 481. — [2]) S. 482. — [3]) S. 483.
[4]) Stahl, Rechtsphil. I. S. 395.

einen wichtigen Unterschied zu machen, nämlich zwischen den Meinungen eines Philosophen und seinem eigentlichen Systeme, und unterläßt es deshalb, zu prüfen, wie jene mit diesem zusammenstimmen. Es reicht wahrlich nicht hin, daß ein Philosoph, und wenn auch ein noch so geistreicher und noch so berühmter, etwas sage, um es deshalb schon in seinem Systeme für begründet zu halten. Daß aber auch in dieser Schrift Schellings sein philosophisches Denken noch dasselbe wie früher ist, sollte selbst blöden Augen aus jener bekannten Stelle vom Urgrunde, der sich in zwei ewige Anfänge spaltet, deutlich genug sein. Schelling bekennt selbst,[1]) daß in dem Urgrund oder der Indifferenz (dem Absoluten an und für sich betrachtet) keine Persönlichkeit sei, will aber freilich den Vorwurf des Pantheismus damit abweisen, daß er sagt: der Anfangspunkt sei nicht das Ganze. Freilich ist er das nicht. Aber, fragen wir, wo denn will jener, von diesem Absoluten ausgehend, die Grenze festsetzen, wo gleichsam Gott aufhört und die Welt anfängt, und zwar so, daß innerhalb des Gottesbegriffs die Persönlichkeit liegt, d. h. daß sie zum Verursachenden und nicht zum Bewirkten gehört? Denn ist in dem Absoluten an und für sich betrachtet keine Persönlichkeit, so wird diese immer nur eine Folge der Evolution des Absoluten sein, also zu dem Bewirkten, der Welt, nicht aber zum Verursachenden, Gott, gehören. Gesetzt also auch, Schelling hätte von jenem »Urgrunde« ausgehend auf rechtmäßige Weise ein Wesen gefunden, das sich als ein persönliches mit freiem Willen in der Welt offenbart, so wäre dieses persönliche Wesen eben kein Gott, da es nur ein gewordenes Wesen wäre, es wäre nur ein besonderes unter den übrigen bedingten Wesen. Der eigentliche Gott dieses Systems bliebe immer jener unpersönliche Urgrund, die absolute Indifferenz.

Überhaupt aber ist es unmöglich, vom Pantheismus loszukommen, solange man »Ein Prinzip für Alles«[2]) setzt, d. h. ein und dasselbe Wesen, in dessen weiterer Entfaltung erst der Unterschied zwischen Gott und der Welt hervortreten soll. Dann wird immer das Eine und Ganze, in welchem dann alles beschlossen ist, nur nach den verschiedenen Standpunkten der Betrachtung bald als Gott, bald als Welt angesehen werden müssen.[3]) Man wird aber nie dahin kommen,

[1]) Phil. Schriften, S. 505. — [2]) Ebend. S. 501.

[3]) Mit anerkennenswerter Offenheit findet sich dies bei Wagner ausgesprochen, einem Schüler Schellings, der seinen Meister nur darin vergeblich zu verbessern sucht, daß er zu seinen Konstruktionen ein viergliederiges statt eines dreigliederigen Schemas gebraucht. Derselbe sagt: »Die Gottheit stellt sich aus der Teilung ihrer Natur durch das Eingehen in den relativen Gegensatz von Geist und Natur als Uni-

Gott und die Welt dem Sein nach wirklich zu unterscheiden, so daß Gott nicht dasselbe Seiende sei, welches die Welt ist. Will man aber dieses — und es ist das Unerläßliche zu einem ehrlichen Theismus, — so muß notwendig entweder eine Schöpfung aus nichts, oder irgend welche ursprüngliche Dualität oder Pluralität des Seienden gelehrt werden.

Wie wenig nun aber auch selbst die theistischen Meinungen, die Schelling dort vorbringt, sich mit einem wirklichen, etwa dem christlichen, Theismus vertragen, davon wollen wir nur einen Beleg anführen. Er wirft die Frage auf: Weshalb das Vollkommne nicht gleich vom Anfang sei? und antwortet: »Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und dem Werden untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied.« — »Auch die Schrift .... setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott alles in allem, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird.«

Daraus folgt, daß Gott, um persönlich zu werden, freiwillig sich dem Leiden und Werden unterwirft, wonach also Gott vor seiner Persönlichkeit schon persönlich sein müßte.

In Wahrheit ist Schellings Absolutes nur der abstrakte Begriff der Einheit aller Gegensätze, d. h. der allgemeine Begriff des Widerspruchs, und deshalb ist es, so weit als möglich, davon entfernt, in irgend einem Sinne den Namen Gottes tragen zu können. — Wenn Schelling daher meint, eine erhabene Weltansicht aufzustellen, indem er die Welt als durch und durch göttlich und Gott als das absolute ewige Leben, welches sich in der Welt offenbart, setzt, so ist das eine Selbsttäuschung seiner Phantasie. Er hat die Begriffe, in welchen die Majestät und Herrlichkeit des christlichen Gottes ausgesprochen werden, unbewußt mit dem Namen Gottes auf sein Absolutes übertragen, obgleich sie darauf gar nicht passen; denn ein unpersönliches Wesen ist weder heilig noch gütig, noch gerecht. Einer gleichen Täuschung aber unterliegen diejenigen, welche glauben, daß die Schellingschen Philosopheme tauglich wären, ihren Reden von göttlichen Dingen eine wissenschaftliche Form zu geben. — Auf die späteren Versuche Schellings, seiner Philosophie einen Theismus ab-

---

versum wieder her, und sie ist in allem, was geistig oder physisch genannt werden mag, der einzige Inhalt, und die Vielheit kommt nur aus dem Eingehen in den relativen Gegensatz, der aber in der aufs neue produzierten Einheit wieder vernichtet wird.« (Der Staat, von J. J. Wagner. Würzburg 1815. S, 359.)

zugewinnen, können wir uns an gegenwärtigem Orte nicht einlassen, sondern bemerken bloß, daß alle solche Versuche scheitern müssen, solange man Ein Grundwesen für Alles setzt, also im Monismus bleibt.

Schellings philosophischen Gedanken konnten einem schärferen Denker, auch wenn er in den Prinzipien mit ihm übereinstimmte, nicht genügen. War doch Schelling nie dazu gelangt, sein System wirklich auszuführen. Er hatte nur einzelne Bruchstücke und Ansätze gegeben, die noch dazu in ihrer Form so verschieden waren, daß es schwer hielt, eine Übereinstimmung unter denselben zu erkennen. Seine Ausdrucksweise ist viel zu unbestimmt und bildlich, ja zuletzt offenbar mystisch, als daß sie auch seinen Anhängern für mehr, als für eine trübe Darstellung der Wahrheit gelten konnte. Was aber die Hauptsache ist, er redet zwar davon, daß sein Absolutes Leben und Tätigkeit sei, aber seine Darstellung macht doch überwiegend den Eindruck, daß es eine absolute Ruhe ist, in welcher auf ewige Weise alles enthalten bleibt, was es angeblich hervorbringt. Mit andern Worten, Schelling behandelt vorzugsweise das Problem der Inhärenz, weniger das der Veränderung oder des Werdens.

Diese Mängel zu ergänzen, unternahm sein Schüler Hegel, welcher sich zu Schelling verhält, wie Fichte zu Kant; denn beide setzen voraus, daß ihr Vorgänger die Wahrheit zwar gefunden, ihr aber noch nicht die wissenschaftliche Gestalt (»die Gewißheit«) gegeben habe.

Hegel (1770—1831).

Die Motive, welche Hegeln bei Ausarbeitung seines Systems geleitet haben, legt er in der Vorrede zu seiner Phänomenologie des Geistes so offen dar, wie es ihm bei seiner Darstellungsweise möglich ist. Die durch den Idealismus entstandene neue Welt des Geistes ist noch nicht ausgearbeitet; die beständig erregte aber (von Schelling) nicht erfüllte Erwartung hat Langeweile und Gleichgültigkeit hervorgebracht, daher hat er sich vorgesetzt, daran zu arbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme. Seine Weltansicht ist die Schellings oder allgemeiner des Pantheismus. Wie Fichte das subjektive Ich eines jeden sich zunächst selbst setzen ließ, aber dieses reine Ich noch kein wirkliches Selbstbewußtsein war, welches vielmehr erst vermittels des Nicht-Ich entstand, so faßt Hegel das Ganze, das Universum, zunächst als absolute Idee, d. h.

als absolutes sich in sich reflektierendes Denken. Dieses hat wohl den Unterschied in sich (d. h. die verschiedenen abstrakten Begriffe), aber diese Unterschiede sind selbst nur gedachte und in der abstrakten Form des Denkens. Daher ist die absolute Idee, samt ihren immanenten Unterschieden, noch abstrakt, einseitig, steht im Gegensatze gegen das Nichtdenken; folglich ist sie selbst endlich oder hat ihr Gegenteil an ihr. Das Endliche ist aber eben ein Nichtdenken. Denn das wahrhafte Sein, das Unendliche ist Denken. Das Nichtdenkende aber ist die Natur; folglich hat die absolute Idee ewig ihr Gegenteil, die Natur an sich, oder (da das Negieren von Hegel stets als ein Tun des Begriffs selbst gefaßt wird) die Idee setzt ihr Anderes, die Natur; entläßt sie aus sich selbst. Die Natur aber, eben weil sie das Andere der Idee ist, hat diese in sich selbst, nur in einer unangemessenen Gestalt. Folglich schaut die Idee sich selbst in ihrem Anderen, und es muß daher in der Entwicklung des Ganzen ein Punkt kommen, wo dieses Sichselbsterkennen in seinem Gegenteile wirklich wird. Dies geschieht im menschlichen Selbstbewußtsein, in welchem das Denken als wirkliches wieder hervorbricht und sich allmählich bis zu der Erkenntnis erhebt, daß in ihm die absolute Idee selbst es ist, welche vermittels seiner sich selbst wirklich weiß. Dieser ganze Prozeß ist nun der absolute Geist oder Gott.

Die Philosophie hat daher mit der Religion ein und denselben Gegenstand, denn beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande und zwar im höchsten Sinne — in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist; nur den einen — scheinbar unschuldigen — Umstand ausgenommen, daß die Religion die Wahrheit in der Form des Gefühls, des unmittelbaren Wissens, der Vorstellung, die Philosophie aber dieselbe in der Form des Denkens, des Begriffs hat. Aber in Wahrheit geht die angeblich bloß mit der Form vorgenommene Veränderung dem Inhalte so sehr durch Mark und Bein, daß er in der Philosophie ein ganz anderer wird, als er in der Religion ist und bleiben muß, wenn das Wort Religion Sinn behalten soll. Denn bei Hegel bedeutet die Aufnahme eines vorgestellten Gegenstandes in die Form des Begriffs eben die Negation seiner Selbständigkeit. Der abstrakte Verstand fixiert die Begriffe, die Vernunft macht sie flüssig! Daher wird denn auch bei Hegel die Vorstellung von Gott, als eines von der Welt verschiedenen, ewig selbstbewußten Geistes aufgehoben. Gott, wie er vor Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes ist, ist die absolute Idee, die als solche kein Selbstbewußtsein ist. »Gott«, sagt Hegel, »ist diese Bewegung zum Endlichen, und durch

Aufhebung desselben zu sich selbst im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.« »Die Religion ist Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes.« »Dieser Geist (Gott als Geist) als existierend ist die Gemeinde.«[1]) Und diese eigenen Aussagen Hegels sind vollkommen in der Konsequenz seiner Ansicht. Denn der ganze Geist seiner Philosophie verträgt keine Mehrheit des Seienden: es ist nur Ein Seiendes; kennt kein absolut Festes, welches ist, was es ist, sondern nur ein ewiges Werden; und kann kein absolutes Selbstbewußtsein neben und über dem endlichen Selbstbewußtsein setzen, da ihm ein solches, eben weil es nicht das Endliche sein sollte, selbst ein endliches würde. — Wo irgend das Prinzip des Spinoza bleibt, da bleibt auch sein Pantheismus. Daher sind es sehr schülerhafte Schüler und Nachfolger Schellings und Hegels, welche meinten und noch meinen, daß mit Hilfe des absoluten Idealismus die Versöhnung zwischen der Philosophie und dem christlichen Glauben zu stande gebracht werden könne.

Die Religionsphilosophie Hegels ist nur eine Abart des spinozischen Pantheismus. Sein absoluter Geist ist nicht ein persönlicher Gott, der sich selbst weiß und im Unterschiede von sich eine von ihm dem Sein nach verschiedene Welt weiß, sondern wenn ihm ein Selbstbewußtsein im Ernste überhaupt zugeschrieben werden könnte, so würde er nur die Welt als sich selbst wissen. Denn der absolute Geist ist nur das absolute Ich, dessen Subjekt und Objekt vollkommen identisch sind. Nun aber weiß das Subjekt des Ich sein Objekt nicht als ein anderes Seiendes, das mit ihm gleichen Wesens wäre, sondern es weiß ein Objekt als sich selbst, und nur dadurch ist es Ich, daß Subjekt und Objekt ein und dasselbe Seiende sind.

Ein besonderes konkretes Selbstbewußtsein Gottes neben dem konkreten wirklichen Selbstbewußtsein der endlichen vernünftigen Wesen wäre nach dem ganzen Geiste dieser Philosophie nur ein endliches Selbstbewußtsein, nicht das absolute. Das Unendliche, sagt Hegel, welches das Endliche neben sich hat, ist selbst ein Endliches. Der absolute Geist kann daher nichts anderes sein als die eine Totalität des als ein Denken gefaßten unendlichen Werdens, das ewig seine Unterschiede setzt und ebenso ewig sie aufhebt. Dieser Geist aber hat sein wirkliches Selbstbewußtsein nur in den endlichen vernünftigen Wesen, und ein anderes Selbstbewußtsein außer der

[1]) Hegels Religionsphilosophie. I. S. 133, 129. II. S. 261.

Totalität derselben gibt es nicht. Man muß sich nur nicht von den Redensarten Hegels täuschen lassen, die allerdings hie und da jenen Schein erregen können. Aber er spricht auch von der abstrakten Idee als von der sich wissenden Wahrheit, oder vom Staate als der sich selbst bewußten sittlichen Substanz, ohne daß es doch jemanden einfallen wird, diesem wie jener ein wirkliches Selbstbewußtsein im Ernste zuzuschreiben. Man hat zwar die Stelle, wo Hegel über Spinoza hinausgehen will und sagt, daß das Absolute nicht als Substanz, sondern als Subjektivität gefaßt werden müsse, so gedeutet, als ob er dem Absoluten ein wirkliches Selbstbewußtsein zuschriebe. Allein man hat Hegel nicht verstanden. Die Substanz faßt er insofern als Subjektivität, als er sie in der allgemeinen Form eines Ich faßt, als immanente Negativität, d. h. als eine Selbstbewegung, in deren Wesen es liegt, daß sie ihr eigenes Gegenteil setzt und in demselben mit sich selbst zusammengeht. Wer aber meint, daß überall, wo bei Fichte, Schelling und Hegel von Ich, Subjektivität, Intelligenz, Selbsterkennen u. s. w. die Rede sei, an ein wirkliches konkretes Selbstbewußtsein gedacht werde, der klebt an den Worten und hat kein Verständnis von dieser ganzen Art zu philosophieren. Mit demselben Rechte könnte man jedem Begriffe, dem Etwas, dem Eins, dem Quantum, dem Wesen, der Existenz u. s. f. ein wirkliches Selbstbewußtsein zuschreiben wollen, denn in allen findet sich das, was Hegel dort Subjektivität nennt.

Hegel freilich verwahrt sich selbst gegen den Pantheismus, aber nur gegen die Auffassung desselben, wonach man in ihm die Meinung sieht, daß alle weltlichen, endlichen Dinge Gott seien. Dagegen freilich hat er leichtes Spiel. Denn solche endliche Dinge, wie sie die sinnliche Vorstellung oder der abstrakte Verstand denkt, statuiert er gar nicht; in diesem Sinne kann er also die Welt oder Alles oder das All nicht Gott nennen. Das aber ist gar nicht das Wesentliche des Pantheismus, sondern dies liegt vielmehr darin, daß er einen dem Sein nach von der Welt verschiedenen persönlichen Gott leugnet und eben nur Ein Seiendes setzt, dessen nähere Bestimmung die vorhandene Welt der Natur und des Geistes ist.[1])

Das Haupthindernis freilich bei jedem Pantheismus ist der Umstand, daß das metaphysisch Letzte oder Absolute ohne weiteres zugleich als das sittlich Höchste angesehen werden muß. Die Folge davon ist, daß in solchen Systemen der Unterschied von Gut und Böse nicht bloß abgeschwächt wird, sondern gänzlich verschwindet.

[1]) Thilo, Geschichte der Philosophie. II. 387.

Denn das Böse und Schlechte, das tatsächlich in der Welt vorhanden ist und geschieht, muß nun als ein Moment des absolut Guten gedacht, also als irgendwie zum Guten gehörig gedeutet werden. Denn ist die Welt das ewige Werden der absoluten Vernunft, so muß alles, was geschieht, vernünftig sein.

Damit aber verschwindet auch aus solchen Systemen jene religiöse Sehnsucht, welche wir bei Fichte so lebendig sahen, und mit diesem wesentlichen und notwendigen Anfange der Religion auch diese selbst, mögen sie sich auch noch so sehr mit Worten und Phrasen schmücken, welche sie namentlich der christlichen Religion abgeborgt haben. Die Welt muß ihnen die evolvierte absolute Vernunft, und also durch und durch gut, vollkommen, göttlich sein; das anscheinend Schlechte, Unvernünftige, Disharmonische, Böse muß auf dem Standpunkte dieser absoluten Erkenntnis sich in Vernunft und Harmonie auflösen. Die Vollkommenheit ist ewig vorhanden, die sog. Versöhnung der Welt mit Gott geschieht ewig, und selbst wenn, wie in einer Phase der Schellingschen Ansicht, eine Evolution vom Unvollkommneren zum Vollkommneren angenommen wird, so geht diese Entwicklung ihren notwendigen, unausbleiblichen Gang, der gar keine Befürchtung aufkommen läßt, daß er sein Ziel verfehlen könne. Nur philosophische Unkenntnis ist es also, wenn in einem Gemüte aus dem für dasselbe unaufgehobenen Gegensatze von Gut und Böse eine Sehnsucht nach Erlösung sich erzeugt. Wer in die absolute Erkenntnis eingeweiht ist, weiß, daß alles, was geschieht, notwendig gerade so geschehen muß, um die absolute Vollkommenheit der Welt darzustellen, und daß der Wunsch, die Welt möchte anders sein, deshalb ein törichter ist, weil er die Welt unvollkommener haben möchte, als sie wirklich ist.[1])

Daher ist jener bei Fichte so bedeutungsvoll hervortretende sittliche Mut auch für diese Weltansicht kein besonders wertvolles Gut mehr. Sie bedarf seiner nicht. Denn nur derjenige wird in demselben ein wahrhaftes Gut erblicken, welcher von der Inkongruenz des Weltlaufs mit dem sittlichen Ideal sich gedrückt fühlt, der also mit andern Worten das Böse als eine positive Macht ansieht, welche nicht, als eine bloß scheinbare, durch eine veränderte theoretische Erkenntnis aufgehoben werden kann.

Nur wer Gutes und Böses als unvereinbare Gegensätze erkannt hat, wer in dem einen das absolut Wertvolle, in dem andern das absolut Verwerfliche und Häßliche sieht, sehnt sich und sucht nach

[1]) Vergl. O. Flügel, Idealismus und Materialismus der Geschichte. S. 99.

einer Lebensansicht, die ihm Hoffnung geben kann, daß das Böse einst vollkommen verschwinden werde. Diese Ansicht aber kann er nicht finden, solange er nur diese Welt kennt, und nur das Absolute, dessen Erscheinung diese Welt ist. Denn hierin findet er nirgends eine Bürgschaft, daß der Entwicklungsgang der Welt zur vollendeten Erlösung vom Bösen führen werde. Jene Philosophie aber führt nicht zu dieser Hoffnung; denn sie schneidet von vornherein das Bedürfnis ab, diese Hoffnung zu haben, und eine solche Hoffnung auf die endliche Erlösung von allem Bösen ist ihr geradezu töricht, da ihr das scheinbar Schlechte und Böse ewig notwendig ist, nämlich als das Ferment des ewigen Werdens. Die Gemütsstimmung dieser Philosophie ist daher eine theoretische kühle Ruhe, die dessen absolut sicher ist, daß alles gerade so recht ist, wie es ist. Eine solche Kühle aber kann sich nur da halten, wo das sittliche Urteil an Reinheit und Schärfe verloren hat.

Nun aber ist es merkwürdig, daß diese Philosophie gerade dadurch, daß sie sich den Anschein gibt, durch und durch von Religion durchdrungen zu sein, genötigt wird, das sittliche Urteil zurückzudrängen und abzuschwächen. Hätte sie das Absolute nicht für Gott ausgegeben, und es nicht als Ersatz des heiligen Gottes des Christentums angesehen, dann wäre es für sie nicht nötig gewesen, alles was in der Welt geschieht, als vernünftig, gut und göttlich zu setzen. Ist aber alles Weltliche nur eine Manifestation des Göttlichen, ist dieses die Substanz der Erscheinung, so kann in der Welt etwas wirklich Böses nicht vorkommen. Der Pantheismus also ist schuld, daß das ethische Urteil über das weltliche Geschehen nicht rein und ungezwungen hervortreten darf.

Schopenhauer (1788—1860).

Schopenhauers ethischer Atheismus.

Hier ist nun der Punkt, wo Schopenhauer den Pantheismus, dessen theoretische Meinungen es dem Wesentlichen nach teilt, vornehmlich entgegentritt und mit vollem Recht sich von ihm trennt. Denn er erkennt, daß es gerade der pantheistische Charakter jener Philosophie ist, welcher das sittliche Urteil in ihr verdorben hat. »Aller Pantheismus, sagt er, muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik und nächstdem am Übel und dem Leiden der Welt zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie, so ist alles, was der Mensch, ja auch das Tier, tut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem andern zu loben sein: also keine

Ethik. Daher eben ist man infolge des erneuerten Spinozismus unserer Tage, also des Pantheismus, in der Ethik so tief herabgesunken und so platt geworden, daß man aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, also im methodischen, vollendeten, genießenden und behaglichen Philistertum, der letzte Zweck des menschlichen Daseins bestehen sollte ...« »Im gleichen Sinne wurde dann behauptet, die Ethik solle nicht das Tun der einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoffe haben, nur dies sei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter sein, als diese auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht.« [1])

Es sind daher sittliche Gründe, welche diesen Denker, da seine theoretische Philosophie ihm die Annahme eines Gottes unmöglich macht, im Atheismus verharren lassen. Man kann also seine Weltansicht mit Recht einen ethischen Atheismus nennen. Sehen wir also, nach diesen einleitenden Bemerkungen weiter nach, ob denn die Gründe, welche er für seine theoretische Weltansicht beibringt, wirklich so zwingend sind, daß sie, wenn man der Ethik nichts abdingen will, einen Theismus unmöglich machen.

Metaphysik oder Lehre vom Willen.

Schopenhauer stellt sich beim Anfange seines Systems auf einen rein idealistischen Standpunkt. Ähnlich, wie Fichte sprach: In allem, was ich wahrnehme, nehme ich nur meinen eigenen Zustand wahr, spricht auch er: Die Welt ist meine Vorstellung! »Keine Wahrheit ist gewisser, von allem andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, daß alles, was für die Erkenntnis da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort, Vorstellung. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein behaftet, und ist nur für das Subjekt da.«

Mit diesem Satze verbindet er nun sofort die Kantische Lehre, daß Raum, Zeit und Kausalität apriorische Formen unsers Intellekts sind, in welchen also das erkennende Subjekt alle Objekte oder Erscheinungen auffassen muß. Daher haben diese Formen auch nur für die vorgestellten Objekte Geltung, nicht aber für das Subjekt selbst und ebensowenig für das Ding an sich. Man hat sich also

[1]) Die Welt als Vorstellung und als Wille, 2. Band. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1859. S. 675.

vor dem Mißverständnis zu hüten, daß, weil die Anschauung durch die Erkenntnis der Kausalität vermittelt ist, deswegen auch zwischen Objekt und Subjekt das Verhältnis von Ursache und Wirkung bestehe, da vielmehr dasselbe immer nur zwischen vorgestellten Objekten stattfindet. Daher kann auch das Subjekt, welches alles erkennt, nicht erkannt werden, weil nämlich alles Erkennen nur ein Auffassen der Objekte unter jenen apriorischen Formen, namentlich der Kausalität ist. »Als dieses Subjekt aber findet jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntnis ist.«

Die wichtige Frage: wie es kommt, daß wir tatsächlich verschiedene Gestalten und Rhythmen wahrnehmen, während wir selbst mit den in uns liegenden Formen uns gleich bleiben? Muß nicht ein von uns unabhängiger Grund dieser Verschiedenheit in der Ordnung der Dinge selbst vorhanden sein? Diese über die ganze Erkenntnistheorie entscheidende Frage hat sich Schopenbauer so wenig als Kant vorgelegt, geschweige denn beantwortet.

Diese anfängliche rein idealistische Betrachtung der Welt aber ist, nach Schopenhauer, ihrer Wahrheit unbeschadet, nur eine einseitige. Deshalb fühlt auch jeder ein inneres Widerstreben, die Welt als seine bloße Vorstellung anzunehmen. Die durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung weist uns aber hin, das innerste Wesen der Welt, ihr Ansich, in einer ganz andern, von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen. Mit diesem Satze macht Schopenhauer den Übergang zu seiner Behauptung, daß die Welt an sich Wille ist. Und hierin sieht er nun das Neue und Eigentümliche seines Systems, die von ihm entdeckte Auflösung des Welträtsels, soweit nämlich es dem Menschen vergönnt ist, dasselbe zu lösen.

Ehe wir ihm indessen in diese zweite Betrachtungsart der Welt folgen, müssen wir vorher die Frage untersuchen, ob denn neben jener ersten rein idealistischen noch eine andere Platz finden und mit ihr verbunden werden kann, oder mit andern Worten: ob sich Schopenhauer einer ähnlichen Inkonsequenz schuldig macht, wie Schelling, der auch meinte, neben dem Fichteschen Idealismus eine davon unabhängige Naturphilosophie stellen zu können.

Freilich ist nichts einleuchtender, als daß man sich bei der Annahme, daß die Welt nur Vorstellung eines Subjekts ist, nicht beruhigen kann, und daß es eben die durchgängige Relativität, in welcher diese Annahme sich bewegen muß, darüber hinaustreibt. Denn das Relative weist auf etwas Absolutes hin, dessen Relation es

ist. Aber es ist hier vielmehr die Frage, ob Schopenhauer sich durch seine obigen Sätze nicht den Weg völlig abgeschnitten hat, sowohl überhaupt etwas absolut zu setzen, als auch von dem absolut Seienden irgend welche positive Bestimmungen auszusagen. Zunächst kann für ihn nichts von dem, was in unser Bewußtsein fällt, die Bedeutung haben, daß dadurch ausgesagt werde, was das absolut Seiende, oder das Ansich der Welt sei. Denn alles Vorgestellte, es habe Namen, wie es wolle, ist ein Objekt, eine Anschauung des Anschauenden, ist also nur in Beziehung auf das vorstellende Subjekt. Das aber würde nicht hindern, der Erscheinung absolut Seiendes vorauszusetzen, wenn man jene als Wirkung, dieses als Ursache auffassen dürfte. Allein das verbietet Schopenhauer eben. Der Begriff der Kausalität soll nur unter Objekten Gültigkeit haben, nur ein zwischen diesen Erscheinungen obwaltendes Verhältnis ausdrücken, nicht aber ein Verhältnis zwischen den Erscheinungen und dem absolut Seienden. Ja nicht einmal das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt soll ein kausales sein. Weder das Subjekt soll die Wirkung des Objekts, noch umgekehrt sein. — Das ist allerdings konsequent, wenn man einmal angenommen hat, daß die Kausalität nur eine Form des Intellekts ist. Denn das Formierende kann nicht selbst wieder als durch seine Form formiert gedacht werden. Daher muß behauptet werden, daß das Subjekt, d. h. das Erkennende, jenseits aller Erkenntnis liege, oder nicht Objekt der Erkenntnis sein könne. Was das Erkennende sei, muß also in absolutem Dunkel verhüllt bleiben. Ebensowenig aber kann das Absolute auf der Seite der Objekte gefunden werden. Denn man darf nach jenem Grundsatze diesen Objekten nicht etwas als eine hinter der Erscheinung stehende Ursache voraussetzen, welche etwa mit dem Subjekt zusammentreffend das Erscheinen in demselben bewirke. Denn dann würde eben das Gesetz der Kausalität über die Erscheinung hinaus auf die Dinge an sich ausgedehnt. Dem Subjekt sowohl als dem Objekt würde dann jedem etwa ein an sich unbekanntes reales Wesen oder eine Mehrzahl derselben untergelegt, welche durch einen Kausalzusammenhang das eine zum Subjekt, das andere zum Objekt würden.

Hieraus ergibt sich nun, daß Schopenhauer in einem Widerspruche mit sich selbst befangen ist. Auf der einen Seite behauptet er, daß die durchgängige Relativität der idealistischen Ansicht über dieselbe hinaustreibe, also zur Annahme eines oder mehrerer Dinge an sich führe, denn sonst wäre die Welt weiter nichts, als »ein gespensterhaftes Luftgebilde«, das an uns vorüberziehe. Auf der andern

Seite aber verbietet ihm seine Ansicht von der Kausalität dieser unwesentlichen Erscheinungswelt etwas absolut Seiendes vorauszusetzen. Denn da das Kausalgesetz eben nur ein Gesetz dieser unwesentlichen Erscheinung ist, so darf er nicht einmal die Frage aufwerfen: woher diese Erscheinung! Damit würde er nach ihrer Ursache fragen, er darf also auch nicht ein Was setzen, dessen Erscheinung diese Welt der Vorstellung ist. Die Folgen also jener beiden Sätze widersprechen einander. Der eine verlangt, daß etwas Absolutes gesetzt werde, der andere verbietet es.

Einer von diesen beiden Sätzen hätte also aufgegeben werden müssen. Schopenhauer aber behält beide — um wider beide zu sündigen! Denn indem er, um über das Relative zu dem Ansich hinaus zu schreiten, als das eigentliche Wesen den Willen setzt, stellt er einen Begriff auf, welcher sowohl durch und durch relativ ist, als auch ohne den Kausalbegriff gar nicht gedacht werden kann.

Doch hören wir Schopenhauer zunächst selbst, wie er die vorhin angekündigte andere Seite der Welt einführt!

»Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jeden unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.« In diesem Willen aber soll das Subjekt das Wort des Rätsels haben, welches ihm nicht allein zu seiner eigenen Erscheinung, sondern auch zu dem den Schlüssel liefert, was die vorgestellte Welt noch außerdem, d. h. ihrem wahren Wesen nach sein mag.

Jener Fundamentalsatz erfordert nun, daß zwei Fragen beantwortet werden: ob der Wille an sich identisch sei mit dem Leibe, und welches denn die ganz verschiedene Weise sei, wie dem Subjekt der Wille gegeben sei.

Auf die erste Frage antwortet Schopenhauer mit großer Dreistigkeit: »Jeder wahre Akt seines (des Menschen) Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung des Leibes; er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, — sondern sie sind Eins und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.«

»Die Aktion des Leibes ist nichts anderes, als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens, oder die Objektivität des Willens.«

Dieser Identität des Willens und des Leibes gemäß müßte nun jeder Willensakt ohne Ausnahme als eine Aktion des Leibes erscheinen und umgekehrt jede Aktion des Leibes müßte eine des Willens sein. Dagegen bezeugt aber die Erfahrung das Gegenteil. Viele Willensbeschlüsse verlaufen im Innern, ohne in eine merkliche Bewegung des Leibes überzugehen, und viele Tätigkeiten des Leibes geschehen, ohne ein entsprechendes Wollen hervorzurufen.

Dem ersten Einwande sucht Schopenhauer dadurch zu entgehen, daß er Willensbeschlüsse, die auf die Zukunft gehen, für bloße Überlegungen der Vernunft, und nicht für wirkliche Willensakte erklärt. Aber wenn man auch so nachsichtig sein wollte, das zuzugeben, so gibt es doch Willensakte, die sofort vollzogen werden ohne die mindeste, nachweislich darauf Bezug habende Affektion des Leibes. Ich kann z. B. mit einem durchaus bewußten Willensakte eine Gedankenreihe, in die ich mich vertieft habe, abbrechen und eine andere ins Bewußtsein rufen, ohne eine darauf Bezug habende Aktion des Leibes auszuüben, oder durch einen äußeren Vorgang dazu angeregt zu sein. Wer gar sich verstellt, betrügen will, läßt sich nichts anmerken. Nun redet Schopenhauer hier nicht von einer spekulativ erschlossenen Zusammengehörigkeit der seelischen und leiblichen Vorgänge, d. h. nicht von solcher Zusammengehörigkeit, die nicht in unser empirisches Bewußtsein fällt, sondern er behauptet, die Erfahrung beweise diese Identität des Willens und des Leibes. Er muß also konsequent jede ihrem Wesen nach rein geistige Willensaktion leugnen, und jedes Wollen für eine Angelegenheit des Leibes ausgeben; wie das alle tun müssen, die mit Spinoza Leib und Seele für ein und dieselbe Sache halten, nur unter zwei verschiedenen Attributen betrachtet.

Man könnte für Schopenhauer noch anführen, daß auch nach neuerer Psychologie jeder geistige Zustand also auch jede Willensregung einem Bewegungsvorgang im Leibe entspricht. Allein dies ist nur Hypothese, Postulat, was tatsächlich in den meisten Fällen, wo es sich um Molekularbewegungen handelt, gar nicht festgestellt werden kann. Schopenhauer denkt bei Bewegung nur an die sichtbaren Leibesbewegungen, die in vielen (aber nicht in allen) Fällen Folgen unseres Willens sind.

Außerdem: woher weiß denn der Idealist von einem Leibe? Wie kann er denn geistige Vorgänge mit leiblichen vergleichen?

Den zweiten Einwand, daß umgekehrt auch alle Einwirkungen auf den Leib in empirische Willensaktionen ausschlagen müßten, versucht er nicht einmal zu widerlegen, sondern sagt selbst mit der größten Naivetät: »Unmittelbar als bloße Vorstellungen zu betrachten und daher von dem Gesagten auszunehmen sind nur gewisse wenige Einwirkungen auf den Leib — nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne des Gefühls, Gesichts, Getasts.« Er sieht nicht, daß er mit dieser Ausnahme seine ganze Behauptung umwirft. Denn gibt es Leibesaffektionen, die nicht zugleich Willensakte sind, so ist auch Wille und Leib nicht dasselbe. Mit dieser Ausnahme wirft aber Schopenhauer selbst den Fundamentalsatz seiner metaphysischen Ansicht um; denn diese ruht gänzlich auf der behaupteten Identität des Willens mit dem Leibe.

Die Antwort auf die erste der obigen Fragen ist also nicht sehr zu Schopenhauers Vorteil ausgefallen. Auf die zweite aber weiß er nur immer als Antwort zu wiederholen: daß uns der Wille ganz unmittelbar, die Aktion des Leibes aber in der Anschauung für den Verstand gegeben sei. Nun aber ist überhaupt alles Gegebene uns nur mittelbar gegeben, auch die Vorstellungen von einer Außenwelt: denn gegebensein heißt überhaupt nichts anderes als: unmittelbar für uns vorhanden sein. Zwar wissen wir durch Schlüsse, daß die Empfindungen durch die Sinnesorgane für unsere Seele vermittelt sind; diese Vermittlung aber ist uns nicht gegeben. Indem wir etwas empfinden, empfinden wir die Vermittlung durch das Organ nicht mit. In dem Inhalt eines Gesichtsbildes liegt nicht das mit einbegriffen, was geschehen und vorhanden sein muß, damit wir jenes Bild empfinden können. Es ist also in dem Gegebensein selbst kein Unterschied; denn jedes Gegebene als solches ist etwas Unmittelbares und darin ist kein Mehr und kein Weniger. Für uns sind daher unsere Vorstellungen ebenso unmittelbar, wie unser Wollen. Die gänzliche Verschiedenheit in der Art des Gegebenseins ist eine reine Behauptung! Doch das sagt Schopenhauer selbst: die Erkenntnis der Identität des Willens und des Leibes sei die unmittelbarste von allen! d. h. keines Beweises fähig; also eine bloße Behauptung: denn daß jene Identität nicht gegeben ist, haben wir oben bewiesen.

Aber was gewinnt denn nun Schopenhauer mit dieser Identität des Willens und des Leibes, deren Unterschied nur in dem verschiedenartigen Gegebensein für uns liegen soll? Er wollte, wie wir oben gesehen, uns einen Weg zeigen, auf welchem man über den Idealismus hinaus zur Erkenntnis des wahren Ansich der Welt, also

zu einem von dem Denken oder Vorstellen unabhängigen Realen gelangen könnte. Aber kann uns denn etwas für uns Gegebenes dahin führen? Das für uns Gegebene, mag es gegeben sein wie es will, ist immer ein Objekt für uns, also auch unser Wollen. Mag seine Apperzeption noch so sehr innerlich und mit Gefühlen verbunden sein, es bleibt, insofern es im Bewußtsein ist, ein Objekt für das apperzipierende Subjekt, gehört also in die Reihe der Objekte, der Erscheinungen. Wir sind daher mit dem Wollen dem Reiche des wahrhaft Realen um keinen Schritt näher gerückt, als wenn wir mit dem gemeinen Denken jedes beliebige Ding, das wir äußerlich wahrnehmen, für ein Ding an sich halten. Wenn Schopenhauers Satz wahr ist, daß Raum, Zeit und Kausalität lediglich Formen unsers Intellekts sind, so ist dieser Satz ein nicht zu durchbrechender Zauberkreis, der seinen Bekenner in die Grenzen des strengsten Idealismus bannt.

Indessen ein so starker Geist wie Schopenhauer läßt sich von seinen eigenen Sätzen nicht so leicht fesseln. Er ist zu lebhaft von dem Gefühle durchdrungen, daß man es bei einer Ansicht, welche die Welt nur als Vorstellung ansieht, nicht aushalten könne, darum muß er, es koste was es wolle, sich eine Art Realismus verschaffen. In dieser Hinsicht sagt er: Der theoretische Egoismus (d. h. der strenge Idealismus) sei zuverlässig nur als skeptisches Sophisma gebraucht worden; als ernstliche Überzeugung hingegen könne er allein im Tollhause gefunden werden. Daher sehe er ihn als eine kleine Grenzfestung an, die zwar auf immer unbezwinglich sei, deren Besatzung aber durchaus auch nicht herauskönne; die man daher auch ohne Gefahr im Rücken liegen lassen könne. (Hiermit verhüllt er nur das Geständnis, daß er selbst eben einer von denen ist, die von Rechtswegen zur Besatzung dieser Festung gehören.) Er geht daher mit folgender Erklärung an jener Festung vorüber: »Wir werden demzufolge die auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis, welche wir vom Wesen und Wirken unsers eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen, und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurteilen und daher annehmen, daß wie sie einerseits ganz so wie er Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andrerseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjekts beiseite setzt, das dann noch übrig bleibende seinem innern Wesen nach dasselbe sein muß, was wir an uns Wille nennen. Denn welche andere Art von

Dasein und Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? — Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt noch denkbar.«

»Da die Menschen nach dem Erfolge am liebsten urteilen, so verlassen sie den Idealismus zwar nicht, wie sich gebührt, als entschieden widerlegten Irrtum, sondern etwa als eine unbequeme Hypothese, die niemand belästigen kann, sobald nur niemand sich um sie bekümmert.« [1]) So auch Schopenhauer.

Ohne sich weiter mit der Widerlegung des Idealismus abzumühen, dem er durch die Behauptung, daß Raum, Zeit und Kausalität apriorische Formen unseres Intellekts seien, selbst unrettbar verfallen ist, schließt er nach Analogie, daß die Vorstellungen der übrigen Körperwelt auch Erscheinungen des Willens seien, gerade wie unser Leib, und baut darauf den Grundgedanken seiner Ansicht, daß alle Kräfte in der organischen wie der unorganischen Natur nur in der Erscheinung verschieden, ihrem innern Wesen nach aber dasselbe seien, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heiße.

»Erscheinung, sagt Schopenhauer, heißt Vorstellung, und weiter nichts; alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektivität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelwesens und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen, welcher beider große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.«

Schwerlich wird man behaupten können, daß Schopenhauer den Scharfsinn, den er sonst wohl bei Beurteilung anderer zeigt, auf die Konstruktion seiner eigenen Lehre angewandt habe — was freilich ein sehr häufiger Fehler ist —, sonst hätte er sehen müssen, daß seine Bemühungen, über die Kantische völlige Unwissenheit in Betreff dessen, was die Dinge an sich, hinauszukommen und positiv auszusagen: was das Ding an sich sei, dem Steinwälzen des Sisyphus gleichen. Denn wie er auch seine Worte drehen und wenden mag, es zeigt sich am Ende immer, daß er nicht von dem Dinge an sich, sondern von einer Erscheinung spricht. So haben wir vorhin gehört, daß, wenn man das Dasein der gegebenen Dinge als Vorstellung des Subjekts beiseite setze, das dann noch übrig Bleibende seinem innern

[1]) Herbart XIII, 502.

Wesen nach dasselbe sei, was wir an uns Wille nennen. Offenbar aber bleibt nichts übrig, wenn man von dem Gegebenen das abstrahiert, was es als Vorstellung ist, denn es ist eben weiter nichts als unsere Vorstellung; alles, was wir von einem sogenannten Dinge wissen, wissen wir eben nur, indem wir es vorstellen. Nimmt man also von einem Dinge das Vorgestellte weg, so bleibt nichts übrig. Denn im Inhalte des Gegebenen kann unmöglich etwas anderes liegen, das nicht Vorgestelltes wäre. Das ist ein identischer Satz. Aber, behauptet Schopenhauer weiter, der Wille macht »das Unmittelbarste« des Bewußtseins aus, als solches aber geht er »nicht völlig« in die Form der Vorstellung ein, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüberstehen, sondern gibt sich auf eine unmittelbare Weise kund, in der man Subjekt und Objekt »nicht ganz deutlich« unterscheidet. — Aber auch das ist ein vergebliches Bemühen! Soll nämlich der Wille in Wahrheit an sich sein, so darf er gar nicht in die Form der Vorstellung eingehen, denn »alle Vorstellung ist Erscheinung«; er darf sich gar nicht, auf keine Weise kundgeben; denn alles, was uns in unserm Bewußtsein kund wird, ist Erscheinung für uns. Wir kennen also nur Erscheinungen und haben gar kein Mittel das zu wissen, dessen Erscheinungen sie sind. Aber freilich das ist's eben, was Schopenhauer gern wissen möchte, und da er doch seinen eigenen früheren Behauptungen nicht geradezu widersprechen mag, so muß das Ding an sich im Bewußtsein vorkommen und auch wieder nicht, es muß in die Erscheinung eingehen, aber nicht völlig. Das sind lauter verschämte Eingeständnisse, daß hier ein Widerspruch begangen wird. Schopenhauer fühlt das auch recht gut, aber weil er einmal dem Idealismus entgehen will, und doch ihn nicht zu widerlegen weiß, so will er um jeden Preis sich den Anschein geben, als habe er ein Recht von dem zu reden, was das Ding an sich ist, wenn er eigentlich auch nur von einer Erscheinung redet. In diesem Sinne sagt er: »Dieses Ding an sich ..., welches als solches nimmermehr Objekt ist ..., mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgend wie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen: aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere sein, als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d. h. die deutlichste am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete, diese aber eben ist des Menschen Wille.«

Allein diese Rechtfertigung verwandelt sich bei näherer Beleuchtung in die entschiedenste Selbstanklage. Wodurch wird denn

Schopenhauer gezwungen, das was nimmer Objekt sein kann, dennoch objektiv, d. h. als Objekt zu denken, also einen offenbaren Selbstwiderspruch zu begehen? Doch nur durch seinen Wunsch, nicht im Idealismus stecken zu bleiben! Der Philosoph darf sich aber zu keiner Behauptung zwingen lassen, als durch die logische Notwendigkeit des Gedankens, und die verbietet ihm alle Widersprüche der Art. Folgt er nun dieser Notwendigkeit, und gelingt es ihm dabei nicht, eine Weltansicht aufzustellen, welche seinen sonstigen (ästhetischen, ethischen usw.) Interessen entspricht, so hat er das vielmehr offen einzugestehen; aber Widersprüche zu setzen, und noch dazu mit ziemlich deutlichem Bewußtsein derselben, ist eine Sünde wider den Geist der Wahrheit.

Woher weiß Schopenhauer ferner, daß der Wille des Menschen die deutlichste usw. Erscheinung des Dings an sich ist? dann müßte er ja schon das Ding an sich, abgesehen von aller Erscheinung, kennen und damit nun seine Erscheinungen vergleichen, ob und wie weit sie ihm entsprechen! Nun aber hat das Wollen, wie es im Bewußtsein vorkommt, gar keine Ähnlichkeit mit einem Ding an sich; denn es geschieht in der Zeit und ist dem Gesetze der Kausalität unterworfen (ja nach Schopenhauer ist es sogar auch ein räumlicher Vorgang!); werden diese Bestimmungen aber vom Wollen abgezogen, so bleibt es kein Wollen mehr; werden sie nicht abgezogen, so gleicht es keinem Dinge an sich, denn von diesem darf keine zeitliche, räumliche, kausale Bestimmung ausgesagt werden.

Schopenhauer müßte vielmehr behaupten, daß das menschliche Wollen die undeutlichste Erscheinung des Dings an sich sei, d. h. diejenige, welche ihm am unähnlichsten ist. Denn er sagt: »Das innere Wesen an sich der Dinge ist kein erkennendes, kein Intellekt, sondern ein erkenntnisloses«, es ist nach ihm an sich ein blinder, dunkler Drang! Der Vorgang aber, den wir als Wollen bezeichnen, ist in seiner Konkretheit ohne eine demselben immanente erkennende Tätigkeit gar nicht zu denken.

Schon aus diesen im Schopenhauerschen Systeme selbst liegenden Gründen kann ihm also gar nicht zugestanden werden, daß er den Willen und alles was dem ähnlich ist, als das Ding an sich denken dürfe. Daß es nun aber, auch davon abgesehen, logisch unmöglich ist, alles, was ein Drang, Streben, Wollen usw. ist, absolut zu setzen, braucht an diesem Orte nicht mehr nachgewiesen zu werden.

Nachdem auf diese, wie sich uns erwiesen, wenig haltbare Weise der Wille, oder vielmehr: so etwas wie Wille, als das Ansich, das

Wesen, der Welt gewonnen ist, wird nun folgendes Gebäude auf diesem Fundamente aufgeführt.

Dieser Wille als Ding an sich ist, weil er dem Satze vom Grunde nicht unterworfen ist, von seiner Erscheinung gänzlich verschieden (und doch ist das Wollen die deutlichste seiner Erscheinungen!), ist schlechthin grundlos; er ist einer und gänzlich frei von aller Vielheit, weil er außer Zeit und Raum, d. h. außer der Möglichkeit der Vielheit oder dem Prinzip der Individuation liegt.

Dieses eine Wesen erscheint aber in unzähligen Erscheinungen in Zeit und Raum. Denn nicht nur das durch bewußte Motive geleitete Wollen des Menschen, sondern alles Geschehen ohne Ausnahme ist Wille, wenn auch nur als Instinkt, Kunsttrieb, Bildungstrieb in der organischen oder als blinder Drang in der unorganischen Natur.

Diese Verschiedenheit der Erscheinung des Willens aber ist unergründlich und unerklärlich. Die Gesetze zwar, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Kohäsion usw. wirken, mögen immer mehr erkannt werden, die Kräfte selbst aber bleiben qualitates occultae (verborgene Eigenschaften). »Stets werden Urkräfte übrig bleiben, stets wird ein unauflösliches Residuum, ein Inhalt der Erscheinung bleiben, der nicht nach dem Satze vom Grunde aus etwas anderem zu erklären ist. Denn in jedem Ding in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann — keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die spezifische Art seines Wirkens, d. h. eben die Art seines Daseins, sein Wesen.« Eben deshalb dürfen wir Schopenhauer auch nicht fragen, weshalb denn der Wille sich in diesen und keinen andern Urkräften offenbare und weshalb er überhaupt sich in vielen spezifisch verschiedenen Urkräften zeige; denn dieser Urwille hat in seinem Tun keine Gründe, er ist absolut frei, d. h. er ist ein absolutes Werden. Alle Frage nach einer Ursache oder einer Notwendigkeit, weshalb etwas so oder anders sei oder geschehe, würde das Ding an sich als eine Erscheinung behandeln, auf welche allein die Frage nach dem Warum? passen kann. Es ist einmal so: wir müssen es Schopenhauer glauben, daß der Wille zwar einer, aber doch vieles ist.

Diese Erscheinungen des Willens, d. h. diese unergründlichen Naturkräfte, sind in ihrer Vielheit jedoch kein Chaos, kein ungeregeltes wüstes Geschehen, sondern sie bilden verschiedene feste Stufen der Objektivation desselben, die freilich ihn, den einen, unteilbaren und in jedem Dinge der Natur ganz und unteilbar seienden, nicht treffen, aber doch als feste Grade seiner Objektivation, die unerreichbaren Muster, die ewigen Formen der einzelnen Dinge sind, »keinem

Wechsel unterworfen, immer seiend.« Diese Stufen der Objektivation bilden aber eine aufsteigende Reihe von der niedrigsten bis zu der höchstmöglichen; die niedrigste Stufe aber sind die allgemeinsten Kräfte der Natur, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität u. dergl.; die höchste ist das bewußte Wollen im Menschen.

Indem aber der in allen diesen ewigen Formen (platonischen Ideen) sich objektivierende Wille zur höchstmöglichen Objektivation strebt, entsteht ein Streit unter den Erscheinungen. Die höheren Ideen oder Kräfte unterwerfen sich die niedern durch überwältigende Assimilation, erleiden aber dabei Widerstand; denn die niedern streben, wenn auch unterworfen, doch immer zur unabhängigen Äußerung ihres Wesens zu gelangen. Daher ist überall in der Natur Streit und Wechsel des Sieges — »ein Zeichen der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst«.

Auf den untersten Stufen stellt der Wille sich also dar als ein blinder Drang, als ein finsteres, dumpfes Treiben. Auf den höheren Stufen der organischen Welt dagegen, nämlich bei den Tieren, wo die Bedingungen der Erhaltung und Fortpflanzung komplizierter werden, wird eine durch Motive geleitete Bewegung notwendig, weil die Nahrung aufgesucht und ausgewählt werden muß. Daher wird auf dieser Stufe die Erkenntnis notwendig, als ein zur Erhaltung und Fortpflanzung des Individuums unentbehrliches Hilfsmittel. Der bis dahin im Dunkeln sicher und unfehlbar seinen Trieb verfolgende Wille zündet sich auf dieser Stufe ein Licht an, mit welchem nun aber »mit einem Schlage die Welt als Vorstellung dasteht, mit allen ihren Formen Objekt und Subjekt, Zeit, Raum und Kausalität«. Die Erkenntnis also ist ursprünglich nur zum Dienste des Willens der Tiere und Menschen bestimmt.

Aus der Einheit des Willens ergibt sich endlich auch die unläugbare innere Zweckmäßigkeit der Organismen. Denn die Vorgänge im Organismus sind nur die in Zeit und Raum auseinander gelegte Erscheinung des einen Willensaktes oder der einen Idee, in welcher der Wille auf dieser Stufe sein Wesen ausdrückt. Aus dieser Einheit der Idee folgt aber, daß jene Vorgänge trotz ihrer Verschiedenheit zusammenstimmen müssen, weil sie sonst diese eine Idee eben nicht ausdrücken würden. An sich aber hat der Wille kein Ziel und keine Grenzen, da er ein endloses Streben ist. »Jeder einzelne Akt hat einen Zweck, das gesamte Wollen keinen.« —

Aus dieser ihren hauptsächlichsten Zügen nach vorgeführten theoretischen Weltansicht Schopenhauers ergibt sich zunächst, daß er zu den Monisten gehört. Er setzt ein einiges Absolutes, dessen Er-

scheinung die Welt ist. Diese Einheit des realen Wesens der Welt gründet er aber nicht mit Spinoza und dessen neuern Nachfolgern auf den Satz: Bestimmtheit ist Negation; sondern auf den andern, daß Zeit und Raum, diese Formen des Intellekts, das Prinzip der Individuation, also der Vielheit sind. Was also nicht unter diesen Formen gedacht werden darf, das nicht Erscheinende, also das Wesen an sich, kann nicht ein Vieles, sondern muß Eins ein. Allein dieser Grund ist ebenso unhaltbar, wie jener. Denn wäre nicht ursprünglich Vieles und Mannigfaltiges, so würden Zeit und Raum leere Formen, d. h. bare Nichtse sein. Schopenhauer macht die Folge zum Grunde und umgekehrt. Denn eine Form oder eine Ordnung ist nichts ohne ihre Beziehung auf das, was geformt oder geordnet gedacht wird. Dieses aber ist seinem Sein nach von jener Ordnung oder Form unabhängig, und ist nicht auch ein Nichts, wenn es nicht in dieser Form oder Ordnung gedacht wird. So steht die Sache wesentlich noch bei Kant, obwohl bei ihm die Verwirrung ihren Anfang nimmt. Denn Kant kennt eine Materie der Empfindung unabhängig von den Formen des Raums und der Zeit, da er diese Materie der Empfindung — freilich notwendig — in unserm Gemüte durch dessen Formen geordnet werden läßt, und er sieht eben deshalb das Mannigfaltige der Empfindung auch nicht als Folge von Zeit und Raum an. Aber freilich lagert sich über Kants und Schopenhauers Ansicht gleichmäßig das für sie unaufhellbare Dunkel der Frage: was das denn eigentlich für ein Vorgang sei: dieses Anschauen des Intellekts oder Gemüts, und wie das Anschauende und das Angeschaute zusammenkommen mögen?

Mit dieser Ansicht, daß das Ansich der Welt eines sei und die Vielheit nur Erscheinung, unterliegt Schopenhauer ferner dem allgemeinen Schicksale alles Monismus, einen allgemeinen Begriff zu realisieren oder zu substanzieren. Der allgemeinste Begriff, unter welchen alles Wollen und was diesem ähnlich ist, gebracht werden kann, ist das Streben; darin aber ist noch keine Bestimmung dieses Strebens, weder ein Ziel, noch eine besondere Art desselben, auch kein Anfang und Ende, gesetzt. Daher sagt Schopenhauer: Der Wille, und also auch die Welt an sich, ist endloses Streben! Die einzelnen Objektivationen sind also logisch die näheren Determinationen jenes allgemeinen Begriffs. Wird dies logische Verhältnis real gedacht, so ist der allgemeine Begriff die Substanz, das Wesen — eigentlich die Materie des Plato und Aristoteles — und die besondern Willensformen und Willensakte sind dann die Erscheinungen dieses Wesens. Da nun aber in dem Wesen, welches in allem dasselbe ist, die Ver-

schiedenheit des Besondern nicht liegt, so entsteht bei Schopenhauer so gut wie bei Spinoza die Frage: woher aber die Erscheinung? Schopenhauer meint freilich, die Antwort auf diese Frage nicht schuldig geblieben zu sein, weil er das Prinzip der Individuation im Intellekt und seinen Formen findet; allein dieser Intellekt ist bei ihm ja nur eine besondere Objektivation des Willens, da er selbst behauptet, auf der höchsten Stufe seiner Objektivation schaffe sich der Wille den Intellekt, damit die Tiere und Menschen, welche diese Stufe darstellen, ihr Dasein erhalten und fortpflanzen können. Es ist also weiter zu fragen: woher diese Mannigfaltigkeit der Stufen der Objektivation in dem einen unterschiedslosen, endlosen Streben? Diese Frage aber bedeutet nicht: woher stammen gerade diese besondern konkreten Formen, in denen sich der Wille objektiviert hat? Denn diese Frage weist Schopenhauer mit Recht als unbeantwortlich zurück. Auch werden alle Versuche, diese Frage zu beantworten, zuletzt immer auf ein einmal so und nicht anders Seiendes zurückkehren, von dem weiter keine Ursache anzugeben ist. Auf unsere obige Frage aber darf die Antwort nicht verweigert werden; denn sie fragt überhaupt nach dem Grunde, weshalb das Eine als Vieles erscheint? Und sie darf deshalb nicht verweigert werden, weil ja eben jenes eine Wesen als letzter Erklärungsgrund der Erscheinung gesetzt ist. Man muß also eine begriffliche Vermittlung zwischen dem Einen und dem Vielen verlangen; denn wenn diese fehlt, so erklärt eben der angebliche Erklärungsgrund nicht das Verlangte.

Es ist bekannt, daß aller Monismus auf diese Frage die Antwort schuldig bleibt und ewig schuldig bleiben muß. Bei Schopenhauer aber findet sich die ihm eigentümliche gründliche Verwirrung, daß er Zeit und Raum, diese Formen des Intellekts, für die Ursachen der Vielheit in der Erscheinung erklärt, und doch diesem Intellekt schon verschiedene Stufen der Objektivation, also eine unabhängig vom Intellekt vorhandene Vielheit voraussetzt.

Dies ist eine so auffallende Inkonsequenz, wie man sie sich als Muster derselben nur wünschen kann. Sie zeigt aber, wie unmöglich es ist, den Kantischen Idealismus mit dem Spinozismus zu verbinden. Kant kann die Behauptung, daß Zeit, Raum, Kausalität nur subjektive Formen unsers Gemüts sind, nur dadurch aufrecht erhalten, daß er zugleich behauptet: von den Dingen an sich wissen wir absolut gar nichts. Durch diese Unwissenheit überhebt er sich der Frage: woher diese Formen; woher die einzelnen Erscheinungen usw. Er konnte die Antwort darauf mit der Erklärung abweisen, daß er darüber gar nichts zu bestimmen habe, da jede solche Bestimmung

eine Anwendung der Kategorien über die gegebene Erfahrung hinaus in sich schließe. Wenn aber Schopenhauer mit den übrigen Spinozisten von dem Dinge an sich zu wissen behauptet, daß es der Wille sei, der an sich derselbe Eine und Unteilbare sei, so müssen sie sich auf die Frage gefaßt halten: woher aber das Viele? Denn mit jener Annahme gehen sie über den von Kant für die Erkenntnis abgesteckten Erfahrungskreis hinaus, und müssen nun auch ihre transzendente Behauptung mit dem gegebenen Erfahrungskreise in begriffliche Verbindung bringen. Dies aber ist allgemein darum unmöglich, weil aus dem Begriffe des Strebens, Werdens, Tuns u. dergl. niemals ohne Sophistik der Begriff einer Reflexion dieses Strebens auf sich selbst gewonnen werden kann. Dies müßte aber möglich sein, wenn aus jenem Grundbegriffe die Erscheinung erklärt werden sollte. Denn da die modernen Monisten keinen andern Grundbegriff als den jenes Strebens haben, welchen sie als das Reale der Welt setzen, so muß das Erscheinen in diesem Realen selbst geschehen; es kann keinem andern, sondern nur sich selbst erscheinen. Fichte und Hegel haben die Notwendigkeit dieser Forderung erkannt, darum suchen sie aus dem Begriffe der absoluten Tätigkeit oder des absoluten Werdens durch allerlei logische Kunststücke jene Reflexion des absoluten Tuns auf sich selbst zu erweisen. Schopenhauer verschmäht jene Kunststücke und schilt ihretwegen die Urheber derselben Windbeutel Charlatane. Aber er sieht nicht, daß er auch zu denselben Kunststücken seine Zuflucht hätte nehmen müssen, wenn er begrifflichen Zusammenhang in sein System hätte bringen und nicht bloß eine immerhin geistreiche, aber unzusammenhängende Weltanschauung liefern wollen.

Wenn aber Schopenhauer mit den übrigen Monisten rechtmäßigerweise aus dem einen unterschiedslosen und endlosen Streben weder die Mannigfaltigkeit der Erscheinung, noch das Erscheinen überhaupt erklären kann, so wird es ihnen noch weniger gelingen, die Zweckmäßigkeit einiger Erscheinungen damit zu reimen. Die übrigen Monisten, Fichte, Schelling, Hegel, geben freilich ihrem Absoluten von vornherein den Charakter der Vernunft oder der immanenten Zweckmäßigkeit. Allein das ist offenbar willkürlich; denn in den prinzipiellen Begriffen, aus deren dialektischer Entwicklung sich die zweckmäßige Tätigkeit ergeben soll, liegt diese keineswegs notwendig eingeschlossen. Wenn man dem absoluten Werden einmal zugestehen will, daß es sich in bestimmte Formen besondert, so können diese Formen ebensowohl solche sein, welche wegen ihres immanenten Widerstreits, wie sie entstehen, so auch sofort vergehen — was

eigentlich dem absoluten Werden auch mehr entsprechen würde — als solche, welche durch ihre kunstvolle Anordnung darauf berechnet sind, sich selbst zu erhalten, ein Maß von Wohlsein zu genießen und sich fortzupflanzen.

Schopenhauer ist wenigstens so scharfsichtig und ehrlich, daß er dem gesamten Wollen, also dem Willen an sich, keinen Zweck zugesteht. Da er aber die besondern zweckmäßigen Formen nicht leugnen kann, so verlegt er die Zweckmäßigkeit in die einzelnen Willensakte. Nun gerät er aber in eine sonderbare Klemme. Die Zweckmäßigkeit, meint er nämlich, verstehe sich für diese einzelnen Akte, Formen oder Ideen von selbst, da die verschiedenen Vorgänge z. B. in einem Organismus, nur die in Zeit und Raum auseinandergelegte Einheit der Idee seien. Nun aber sind Zeit und Raum nur Formen des Intellektes; folglich liegt die Zweckmäßigkeit nicht in dem einen Willensakte an sich, sondern wird nur durch unsern subjektiven Intellekt hineingetragen, der das an sich Eine in den Formen des Raums, der Zeit und der Kausalität als ein Vieles schaut. In dem wirklich Einen kann ja auch keine Zweckmäßigkeit liegen, sondern nur in dem zu einem Zwecke zusammenstimmenden Mannigfaltigen. Diese Ansicht, daß im Intellekt allein der Grund liegt, weshalb etwas als zweckmäßig angeschaut wird, ist auf dem Kantischen Standpunkte konsequent. Nun aber läßt Schopenhauer den Intellekt selbst erst aus einem teleologischem Grunde entstehen und gibt überhaupt keinen andern Grund für das Entstehen desselben an, als daß er zur Selbsterhaltung der Tiere und Menschen notwendig sei. So wird also bald der Intellekt der Zweckmäßigkeit als Voraussetzung vorgeschoben, bald aber wiederum das zweckmäßige Verhalten des Wollens als Voraussetzung für die Entstehung des Intellekts angesehen.

Auch dieser unvereinbare Widerspruch in seinem Systeme beruht auf den allgemeinen Grundgebrechen desselben, daß er auf Kantischem Standpunkte stehen bleiben und damit eine metaphysische Erklärung der Welt vereinigen will. — Nimmt man aber hier Schopenhauer ernstlich beim Worte, so ergibt sich das Lächerliche, daß Raum, Zeit und Kausalität, kurz die Welt als Vorstellung nur zu dem Zwecke da sind, damit Menschen und Tiere ihre Nahrung finden können! —

An diese im ganzen des Systems konsequete Ansicht, daß die Erkenntnis nur zum Dienst des Willens hervorgegangen sei, würde sich nun die natürliche Folge anknüpfen, daß von einer Erkenntnis, die nicht im Dienste des Willens stehe, und von einer aus solcher

vom Wollen unabhängigen Erkenntnis hervorgehenden willenlosen Beurteilung des Wollens gar nicht die Rede sein könne. Mit einem Worte also: jener Satz wäre der Tod aller echten Wissenschaft und aller Moral! Allein Schopenhauer zieht natürlich diese Konsequenzen nicht, und macht uns damit die Mühe, ihm zunächst die Fehler nachzuweisen, die er begeht, indem er mit seiner Ansicht die Möglichkeit einer vom Willen freien und unabhängigen Erkenntnis verbinden will.

Wir haben gesehen, wie Schopenhauer viel von den verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens zu reden weiß: und daß er unter diesen die bestimmten Spezies, oder die ursprünglichen, nichtwechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen Körper, der organischen wie der unorganischen, und die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte versteht. Er behauptet selbst, damit den Gedanken der Platonischen Ideen in sein System aufgenommen zu haben, jener Musterbilder, die sich in unzähligen Individuen und Einzelheiten darstellen, selbst aber unabhängig von Zeit und Raum, und dem Kausalitätsgesetze nicht unterworfen, also unveränderlich und ewig sind. Aus diesem von Schopenhauer selbst aufgestellten Begriffe dieser Ideen oder Formen, scheint nun zu folgen, daß sie für den menschlichen Verstand gar nicht vorhanden sein können, da dieser alles in jenen Formen auffassen muß, denen diese Ideen nicht unterliegen sollen. Dennoch eröffnet Schopenhauer uns eine Tür, durch welche auch diese Erkenntnis in uns einzieht.

Da der Satz vom Grunde, meint er, die Form sei, unter der alle Erkenntnis des Subjekts stehe, insofern dieses als Individuum erkenne, so werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnissphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntnis werden sollen, so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können. In der Regel sei allerdings die Erkenntnis dem Dienste des Willens unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen sei; aber ausnahmsweise könne sich doch die Erkenntnis von diesem Willen losreißen und eben dadurch das Subjekt aufhören, ein bloß individuelles zu sein und dagegen ein reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis werden. Diese Losreißung aber geschieht angeblich, wenn man aufhört, den Relationen der Dinge zueinander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was. Verliert man sich bei dieser Betrachtung gänzlich in seinen Gegenstand, vergißt man also sein Individuum,

seinen Willen gänzlich und bleibt man nur als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehen, so ist das, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe. Allererst, indem auf diese Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine adäquate Objektivität ist. —

Mit dieser Beschreibung des wissenschaftlichen Denkens und Erkennens könnte man sich leicht einverstanden erklären, wenn man keine wissenschaftliche Genauigkeit verlangt. Es ist nur schade, daß ein solches selbstloses, rein objektives Erkennen am wenigsten in das System Schopenhauers paßt. Denn die Reden, daß das erkennende Subjekt sich von seinem Willen losreiße, seine Individualität aufgäbe, müßten im allerbittersten Ernste genommen werden, d. h. der erkennende Mensch müßte aufhören zu existieren, wenn er die Ideen, welche von Zeit, Raum und Kausalität unabhängig sind, erkennen sollte. Man bedenke doch nur, daß Schopenhauer im Anfange ganz allgemein gesagt hat, daß alles, was ins Bewußtsein fällt, Objekt für das Subjekt ist, und daß die apriorischen Formen des Erkennens Raum, Zeit und Kausalität sind. Alles, was also im Bewußtsein ist, ist diesen Formen notwendig unterworfen. Damit ist der Strenge nach selbst das sogenannte Abstraktionsvermögen verworfen, d. h. die Möglichkeit allgemeine Begriffe zu bilden, denn diese Möglichkeit ergibt sich nicht aus jenen Formen, welche das Wesen des Intellekts konstituieren. Und wollte man selbst dies zugeben, so würde das Ergebnis jener Abstraktion von Zeit, Raum und Kausalität nur unwirkliche Allgemeinbegriffe sein, nicht aber reale Ideen, welche sich selbst in den einzelnen Dingen verwirklichen. Und wie soll es denn endlich das erkennende Subjekt machen, sich von seinem Willen loszureißen? Es ist ja weiter nichts, als ein auf besondere Weise geformter Wille! Alle Vorgänge in ihm können ihren Grund nur in diesem besondern Wollen haben, alles Vorstellen kann nur im Dienst dieses Wollens stehen, d. h. nur ein Werkzeug desselben, also auch weiter nichts sein, als ein auf besondere Weise geformtes Wollen.

Ein reines, von seinem Wollen losgerissenes Subjekt des Erkennens ist nach Schopenhauers Prinzipien eine bare Unmöglichkeit. Er mußte von ihnen gezwungen alles Vorstellen, Denken, Forschen, Erkennen, so rein und abgesondert es von allem Wünschen, Begehren und Wollen auch zu sein scheint, dennoch zuletzt auf die pure

Selbsterhaltung, auf den conatum suum esse conservandi (das Streben, sich selbst zu erhalten) mit Spinoza zurückführen. Gefiel ihm solche niedrige Ansicht von der Wissenschaft nicht, so hätte ihm das ein Anlaß werden müssen, seine Prinzipien einer Revision zu unterwerfen. Jetzt aber macht er es, wie diejenigen, welche behaupten, Leib und Seele sind ein und dieselbe Sache, nur von verschiedenen Seiten angesehen, und hinterdrein doch von einer Wirkung der Seele auf den Leib und umgekehrt reden. So ist ihm zuerst das denkende Subjekt auch nur ein besonderes Wollen, hernach aber soll es etwas für sich sein können ohne das Wollen. Er müßte hier also konsequent zwei Subjekte setzen, eins für das reine Denken und eins für das Wollen. Damit aber hätte er seine Grundansicht, daß das Reale des Menschen der Wille ist, aufgegeben.

Wir sehen ihn hier demselben Schicksal unterliegen, wie den Spinoza. Dieser hätte auch dem Menschen nur inadäquate Vorstellungen, die ihm aus dem gemeinen Laufe der Natur kommen, zuschreiben müssen; er künstelte aber so lange, bis er einen Weg fand, auf welchem er dem Menschen auch die Möglichkeit adäquater Ideen zusprechen konnte. So hätte auch Schopenhauer dem Menschen nur die durch die Sinne gegebenen Vorstellungen zuerteilen müssen, aber die Phrasen des Aufgebens der Individualität und des Sichlosreißens vom Willen helfen ihm zu einer höhern Ansicht vom menschlichen Erkennen.

Hiermit glauben wir hinlänglich dargetan zu haben, daß dasjenige, was Schopenhauer uns an theoretischer Erkenntnis bietet, sehr wenig stichhaltig ist.

Pessimismus und Optimismus.

Unsere Untersuchung wendet sich nun zu Schopenhauers praktischer Lebensansicht, welche er für das Ergebnis seines theoretischen Systems und zugleich für den ernstesten Teil seiner Betrachtung erklärt, da er die Handlungen der Menschen betreffe, »den Gegenstand, welcher jeden unmittelbar angeht«.

Nach dieser Erklärung sollte man erwarten, daß er eine wirklich praktische Philosophie liefern würde, deren letzter Zweck allein der sein kann, durch eine Beurteilung des menschlichen Wollens und Handelns auf den Charakter desselben Einfluß zu gewinnen. Denn nur darum scheint der praktischen Philosophie eine höhere Würde und ein größerer Ernst zugeschrieben werden zu können, weil sie eine deutliche und sichere Einsicht in den absoluten Wert oder Unwert des Handelns zu geben beabsichtigt, diese Einsicht aber selbst

für den Menschen wertlos sein würde, wenn es absolut unmöglich wäre, daß durch sie und ihr gemäß das Wollen der Menschen gelenkt werden könnte. Allein diese erregte Erwartung schlägt Schopenhauer sofort mit energischen Worten nieder. »Praktisch zu werden«, sagt er, »das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie (die Philosophie) bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte. Denn hier, wo es den Wert oder Unwert eines Daseins, wo es Heil oder Verdammnis gilt, geben nicht ihre toten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet, und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat — wie Platon spricht —, sein intelligibler Charakter — wie Kant sich ausdrückt.«

Freilich geben philosophische Begriffe nicht den Ausschlag, wo es sich um Heil oder Verdammnis handelt, sondern der Charakter des Menschen selbst; allein es handelt sich eben um die Frage, ob nicht die freilich nicht in toten, wohl aber in festen und klaren Begriffen bestehende Einsicht auf den Charakter einen umbildenden und veredelnden Einfluß gewinnen könne?

Schopenhauer muß das allerdings, von seiner theoretischen Ansicht genötigt, durchaus leugnen. Denn wenn er überhaupt lehrt, daß der Wille, dieses Grundwesen der Welt, sich auf verschiedenen Stufen objektiviere, und daß jede derselben ein unveränderlicher Willensakt sei, durch welchen eine unzerstörbare Form oder Idee bestehe, die dann in unzähligen Individuen erscheine, so ist es nur konsequent, wenn er demgemäß auch vom Menschen lehrt: »Wie jedes Ding in der Natur seine Kraft und Qualität hat, die auf bestimmte Einwirkungen bestimmt reagieren und seinen Charakter ausmachen, so hat auch er (der Mensch) seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Notwendigkeit. Wenn auch der Mensch als Person die höchste Stufe der Objektivation des Willens ist, so ist er doch nur Erscheinung, und in die Erscheinung geht die Freiheit des Willens, welche dem Willen an sich zukommt, nicht über. Die Erscheinung ist, wie wir wissen, dem Gesetz der Kausalität, also der Notwendigkeit unterworfen.«

Aus diesem Grunde ist nun erstlich der Charakter des Menschen durchaus unveränderlich; denn er ist die Idee des Menschen, auf welche das Gesetz der Kausalität nicht bezogen werden darf. Sodann aber sind die einzelnen Handlungen nur der in der Erscheinung gleichsam auseinandergezogene intelligible Charakter, der an sich ein unteilbarer und unveränderlicher Willensakt ist. Daher müssen jene diesem notwendig gemäß sein; die Motive aber, welche den Willen

bestimmen, sind nur Gelegenheitsursachen, die den Willen zu einer seinem Charakter gemäßen besonderen Äußerung veranlassen. Der Intellekt endlich kann dem Willen bloß die Motive deutlich entfalten, muß aber passiv abwarten, wie sich jener entscheiden wird. Denn a priori kennt er den intelligiblen Charakter nicht, sondern lernt ihn erst aus der vom Intellekt ganz unabhängigen Entscheidung kennen. Die Motive können also den Willen selbst nie ändern; denn sie selbst haben Macht über ihn nur unter der Voraussetzung, daß er gerade ein solcher ist, wie er ist. »Jeder Mensch ist das, was er ist durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich, da Wollen die Basis seines Wesens ist.«

Bis dahin ist diese Theorie über das Wollen des Menschen der Grundansicht durchaus gemäß. Denn ist das Wollen das absolute Was des Menschen, so muß ihm auch der Charakter der Absolutheit, die Unveränderlichkeit, die Unabhängigkeit von aller Kausalität zukommen. Keine Lehre, keine Erfahrung, kein menschlicher und kein göttlicher Einfluß wird an der ursprünglichen Qualität dieses Willens das mindeste ändern können. Damit ist aber auch alle sittliche Erkenntnis, Unterweisung und Erziehung rein überflüssig. Denn der Charakter des Menschen, welchen er von Anbeginn hat, kann durch nichts veredelt werden. Da nun, wie wir später sehen werden, der Grundzug des menschlichen Charakters die Selbsterhaltung, der Wille zum Leben ist, die Urquelle alles Schlechten und Bösen, so sind diejenigen eitel Toren, welche daran etwas zu ändern unternehmen. Der Wille des Menschen ist und bleibt, wie er ist, oder, wenn er nicht seine Qualität behalten soll, so muß er vernichtet werden.

Nun aber tritt ein merkwürdiger Wendepunkt in dieser Theorie ein. »Die Freiheit oder Allmacht des Willens«, behauptet Schopenhauer, »kann nun da, wo ihr in ihrer vollendeten Erscheinung die vollkommen adäquate Kenntnis ihres eigenen Wesens aufgegangen ist, von neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, dasselbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte; wo dann die Erkenntnis, wie im einzelnen, so im ganzen, für sie stets Motiv bleibt, oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntnis wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt.« Das ist die Bejahung oder die Verneinung des Willens zum Leben.

Wir staunen freilich über eine solche Freiheit, welcher eine Erkenntnis zum Motiv oder Quietiv werden kann, die also der Kausalität zugänglich ist, obgleich die Freiheit, welche dem Willen als Ding an sich zukommt, eben darin bestehen soll, vom Kausal-

gesetze unabhängig zu sein; wir sehen wohl, wie Schopenhauer hier jene von ihm sonst selbst verworfene Freiheit des erscheinenden Willens, welche sich ohne allen Grund bestimmen soll, mit der Motivierbarkeit des Wollens durch Gründe der theoretischen und praktischen Erkenntnis ineinander wirrt, allein wir wollen ihn noch nicht fragen, wie es möglich sei, daß der Wille sich selbst aufhebt?, sondern zuerst: was ihn denn zu einem so sonderbaren Beginnen veranlassen könne, oder welche Erkenntnis denn für ihn möglicherweise ein Quietiv werden könne?

Als Antwort erteilt er uns folgendes Theorem: der Wille entbehrt auf allen Stufen seiner Erscheinung, von der niedrigsten bis zur höchsten, eines Ziels und Zweckes. Streben ist sein alleiniges Wesen, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher durch Hemmungen wohl aufgehalten werden kann, aber an sich ins Unendliche geht. Alles Streben aber entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie nur der Anfang eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir vielfach gehemmt, überall kämpfend; solange also immer als Leiden: »kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens.« Das heißt kurz und bündig: Im Begriffe des Strebens (dem absoluten Was der Welt) liegt notwendig die Beziehung auf eine zu überwindende Hemmung; gehemmtes Streben aber ist Leiden, also ist die Welt als ewiges Streben, oder als Andrängen gegen eine ewige Hemmung, ewiges Leiden. Jemehr nun dieser Wille in die Erscheinung tritt, desto mehr wird auch dieser sein notwendiger Zustand des Leidens erscheinen, also ist das Leiden im Menschen, als der höchsten Erscheinung des Willens, relativ am stärksten, und unter den Menschen werden die am höchsten Begabten wiederum die höchste Qual empfinden. »Der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten.«

Diese allgemeinen Sätze unterläßt nun Schopenhauer nicht durch eine dazu passende Schilderung des menschlichen Daseins zu beleben, von der wir nur einzelnes herausheben wollen. Das ganze Wesen des menschlichen Lebens ist Wollen und Streben, einem unauslöschbaren Durste vergleichbar. Fehlt es dem Menschen an Objekten des Wollens, so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile. Zwischen Schmerz und Langeweile schwingt sein Leben, wie ein Pendel, hin und her. Das Leben ist nur ein steter Kampf um die Existenz, mit der Gewißheit, ihn zuletzt zu verlieren, und zu diesem mühseligen Kampfe treibt nicht die Liebe zum Leben, sondern nur die Furcht vor dem Tode. Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu

verbannen, leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt verändert. Was man Glück nennt, ist nur negativ, Befreiung von einem Schmerz, d. h. Befriedigung eines Wunsches; mit der Befriedigung aber hört der Genuß auf. Bedenkt man gar, welchen unsäglichen Qualen das menschliche Leben jeden Augenblick offen steht, so wird man von Grauen ergriffen. Das Beste am menschlichen Leben ist daher seine oft beklagte Kürze. Und keine fremde Macht kann den Menschen von diesen Qualen befreien, die aus dem Leben hervorgehen; da dieses ja die Erscheinung des Willens ist, mit dessen Natur notwendig Leiden verbunden ist. »Vergebens macht er sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln, was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag.«

Auf dieser Anschauung, daß Wollen notwendig mit Leiden verknüpft ist, beruht nun auch die Wertschätzung der Willensverhältnisse. Das durchgehende Prinzip derselben ist der — freilich von Schopenhauer nicht in dieser Form ausgesprochene — Satz, daß das Leiden das absolut Verwerfliche ist. Da nun also alles Wollen notwendig Leiden ist, so ist ein Wille desto schlechter, je mehr er sich selbst bejaht, und desto besser, je mehr er sich selbst verneint. Der beste also ist der Wille, der gar nichts will, denn nur mit dem Wollen selbst kann das Leiden aufhören.

Hieraus ist die Reihenfolge verständlich, in welcher Schopenhauer die verschiedenen Willensverhältnisse ihrem ethischen Werte nach aufführt. Das Verwerfliche ist ihm zunächst der natürliche Egoismus, der eben darin besteht, daß der Mensch das Leben, wie er es findet, bejaht. Dieser Egoismus ist aber um deswillen natürlich, weil der Wille in jeder seiner Erscheinungen ganz ist. »Daher will jeder alles für sich, will alles besitzen, wenigstens beherrschen.« Hierzu kommt bei den erkennenden Wesen noch der Umstand, daß jeder alles andere nur als seine Vorstellung, also von sich selbst abhängig weiß. (Als ob alle Menschen von Natur Idealisten wären!) Daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen vor. Aus diesem Egoismus entspringt nun der Kampf aller Individuen gegeneinander, als der Ausdruck des Widerspruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet ist, und als Hauptquelle des Leidens, welches jedem Leben wesentlich ist. Daß in diesem Kampfe der Egoismus bis zum Unrecht und der Bosheit, d. h. dem Einbruche in die Grenzen fremder Willen schreitet, und dadurch eine neue nur zu ergiebige Quelle des Leidens eröffnet, versteht sich von selbst.

Da nun die Bejahung des Willens zum Leben im Menschen

ihrer Natur nach Egoismus und also die Quelle nicht allein des Leidens, sondern auch des Bösen ist, so folgt, daß diese qualvolle Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit nur durch die Verneinung jenes Willens aufgehoben werden kann. Diese Verneinung hat aber drei Grade. Der niedrigste ist die Gerechtigkeit, welche den eigenen Willen wenigstens so weit verneint oder beschränkt, daß man den fremden Willen nicht verletzt, sondern ihn neben sich anerkennt. Ein höherer Grad ist das positive Wohlwollen und Wohltun, die Menschenliebe, welche sich Genüsse versagt und Entbehrungen übernimmt, um fremde Leiden zu mildern. Der höchste wird endlich die volle Entsagung von allem Wollen und allem Streben, also der Quietismus sein.

Es ist bei der Aufstellung dieser auch sonst vorkommenden Klimax eine Eigentümlichkeit Schopenhauers, diese Grade der Sittlichkeit auf verschiedene Stufen der Erkenntnis zurückzuführen. Der Egoist ist nach ihm gänzlich im principio individuationis befangen, d. h. er sieht das Wesen der andern als ihm selbst völlig fremd an und ist daher (!) vollkommen gleichgültig gegen das Wohl der andern, die er eigentlich nur als Larven, ohne alle Realität, betrachtet. Der Gerechte dagegen zeigt durch seine Handlungsweise an, daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben, als das Ding an sich auch in der fremden Erscheinung anerkennt, also sich selbst in jeder der vielen Erscheinungen bis auf einen gewissen Grad, den des Nicht-Verletzens, wiedererkennt. In noch höherem Grade aber erkennt der Wohlwollende seine Identität mit den andern; denn je weniger er einen Unterschied zwischen sich und ihnen macht, desto mehr geht ihn das Leiden derselben an, wie sein eigenes. Er erkennt unmittelbar und ohne Schlüsse, daß das Ansich seiner Erscheinung auch das der fremden ist, und daß der Unterschied zwischen ihm und den andern nur einer vergänglichen, täuschenden Erscheinung angehört.

Steigert sich nun diese intuitive Erkenntnis bis zur völligen Allgemeinheit, so folgt aus ihr die freiwillige Entsagung, die Resignation, die wahre Gelassenheit und gänzliche Willenslosigkeit, als die höchste dieser Stufen, welche noch über die Gerechtigkeit und das Wohlwollen hinausgeht.

Wenn nämlich jemand — nicht abstrakt, bloß wissenschaftlich, sondern intuitiv das Ganze erkennt, das Wesen desselben auffaßt und es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerem Widerspruche und beständigem Leiden begriffen findet — »wie sollte er bei solcher Erkenntnis der Welt eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen? Wenn

also der, welcher noch im principio individuationis befangen ist, nur einzelne Dinge erkennt und ihr Verhältnis zu seiner Person, und jene dann zu immer erneuten Motiven seines Wollens werden, so wird hingegen jene Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens.« »Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich ankündigt, ist der Übergang von der Tugend zur Askesis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, andere sich selbst gleich zu lieben und für sie so viel zu tun, wie für sich, sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt.« Diese Verneinung des Willens zum Leben äußert sich aber vornehmlich in freiwilliger Keuschheit — denn der Geschlechtstrieb ist der Brennpunkt jenes Willens — in freiwilliger Armut, absichtlicher Mortifikation alles Wollens, geduldiger Ertragung jeder Schmach, in Kasteiungen und Selbstpeinigungen, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen, den man als Quelle des eigenen Leidens und dessen der Welt erkennt und verabscheut. Der Tod endlich ist einem solchen die ersehnte Erlösung, der nicht, wie bei andern, hier bloß die Erscheinung, sondern das Wesen selbst aufhebt.«

Der Zustand solcher Heiligen ist nun, angeblich, ein unerschütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zustand, den man sogleich als das allein Rechte, alles andere unendlich Überwiegende anerkennen muß. Indessen muß diese Verneinung des Willens denn doch durch steten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Glut zu entbrennen. Daher sind auch die Geschichten des innern Lebens solcher Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlassenheit von der Gnade.

Jedoch nur bei wenigen reicht jene bloße Erkenntnis hin, um die Verneinung des Willens herbeizuführen, meistens muß durch das größte eigene Leiden der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Aber weder aus jener Erkenntnis, noch aus dem eigenen Leiden geht die Verneinung des Willens mit der Notwendigkeit der Wirkung aus der Ursache hervor; sondern der Wille bleibt frei. »Denn hier tritt die Freiheit, welche sonst, als nur dem Dinge an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, auch

in dieser hervor, und bringt, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervor und stellt gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung dar.«

Mit dieser freien Verneinung des Willens ist nun auch seine ganze Erscheinung aufgehoben, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und Rast, auf allen Stufen der Objektivität, in welchem und durch welches die Welt besteht; endlich auch die allgemeinen Formen der Erscheinung, Zeit und Raum und auch die letzte Grundform derselben: Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt. »Wir bekennen es frei«, schließt Schopenhauer, »was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewandt und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts!«

Es wird keines Beweises bedürfen, daß diese ihren Grundzügen nach vorgeführte Weltansicht weder in ihr selbst einen Platz für die Hauptbegriffe der Religion hat, noch über sich hinaus auf dieselben hinweist. Jenem Urwesen, dem an sich blinden und bewußtlosen Drange oder Willen, der zwar mit absoluter, aber völlig grundloser Freiheit sich objektivieren soll, kann kein göttliches Prädikat beigelegt werden, nicht einmal das der Allmacht. Denn von Allmacht zu reden, ohne daß eine Beziehung wenigstens von zwei Wesen vorhanden wäre, von denen das eine dem andern als möglicherweise widerstehend gedacht werden könnte, ist ein Mißbrauch des Wortes. Ebenso wenig ist etwas in jener Weltansicht, das auf eine Ergänzung derselben durch einen religiösen Glauben hinwiese. Denn teils wird die Zweckmäßigkeit der vorhandenen Organismen aus der Einheit des in denselben sich für den Intellekt darstellenden Willensaktes abgeleitet, teils wird alle Hoffnung auf eine mögliche Erlösung vom Übel und vom Bösen dadurch von vornherein abgeschnitten, daß beides als notwendig mit dem Wesen des Dinges an sich zusammenhängend nachgewiesen wird, und daß dieses Urwesen der Welt allem Kausalnexus entnommen wird. Schopenhauer kann also weder ein Wissen von Gott statuieren, d. h. eine Erkenntnis Gottes, welche notwendig aus seinen Grundsätzen herflösse, also seinem Systeme immanent wäre, — wie etwa Spinoza, Schelling und Hegel —, noch kann er seine in einem notwendigen Gedankengange gewonnene Erkenntnis der Welt durch einen religiösen Glauben zu ergänzen sich getrieben

fühlen. Auch hat er dessen gar kein Hehl, daß er den Glauben an einen persönlichen Gott und an eine persönliche Unsterblichkeit des Menschen verwirft. Das Dogma vom Dasein Gottes, behauptet er, komme aus dem Judentum und sei nur auf historischem Wege mit dem Christentum verbunden, dessen eigentümliche und wesentliche Dogmen, von der Erbsünde, der Wiedergeburt und der Erlösung, von jenem Dogma ganz unabhängig seien. »Der Widerspruch zwischen der Güte Gottes und dem Elende der Welt« — sagt er an einem andern Orte — »wie auch zwischen der Freiheit des Willens und dem Vorherwissen Gottes, ist das unerschöpfliche Thema einer beinah hundertjährigen Kontroverse zwischen den Kartesianern, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Arnauld u. a. m., wobei das einzige den Streitern feststehende Dogma das Dasein Gottes nebst Eigenschaften ist, und sie alle unaufhörlich sich im Kreise umherdrehen, indem sie versuchen, jene Dinge in Einklang zu bringen — daß aber in der Grundvoraussetzung die Quelle der Verlegenheit zu suchen sei, gerade dies fällt keinem ein, obwohl es sich handgreiflich aufdrängt.« Auch spricht er es offen aus, daß ihm aller religiöser Glaube vergeblich und unnütz erscheine. »So wenig eine äußere Macht diesen Willen ändern oder aufheben kann, so wenig auch kann irgend eine fremde Macht ihn von den Qualen befreien, die aus dem Leben hervorgehen.« Den Gottesglauben hält er nur mit dem Optimismus vereinbar, den er als »eine wahrhaft ruchlose Denkungsart«, als »einen bittern Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit« bezeichnet. Obwohl er daher mit demselben Rechte oder vielmehr Unrechte, wie Schelling und Hegel und ihre Anhänger, sein Absolutes mit dem Namen Gottes hätte schmücken können, so verschmäht er doch ehrlicherweise solchen Trug. »Mit den Pantheisten«, sagt er, »habe ich nun zwar jenes ἓν καὶ πᾶν gemein, aber nicht das πᾶν θεός, weil ich über die (im weitesten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe, und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerspruch setze. Scotus Erigena erklärt, im Sinne des Pantheismus ganz konsequent, jede Erscheinung für eine Theophanie; dann muß aber dieser Begriff auch auf die schrecklichen und scheußlichen Erscheinungen übertragen werden: saubere Theophanien!« Er gibt daher den Pantheisten — nicht mit Unrecht — Schuld, daß sie die kolossalen Übel der Welt hinwegsophistisieren müssen: »aber die Welt bleibt in schreiendem und entsetzlichen Widerspruch mit jener phantasierten Vortrefflichkeit stehen.« Er dagegen könne die Übel der Welt in ihrer ganzen Größe redlich eingestehen, während in allen andern Systemen, weil sie sämtlich optimistisch seien, die Frage nach dem

Ursprunge des Übels die stets wieder hervorbrechende unheilbare Krankheit sei, mit welcher behaftet sie sich unter Palliativen und Quacksalbereien dahinschleppen. Auch Spinoza sei Optimist, denn er habe dem alttestamentlichen Schöpfer weiter nichts als die Persönlichkeit genommen; bei ihm sei die Welt und alles in ihr ganz vortrefflich und wie es sein soll; daher sei seine ethische Seite schwach, ja sogar falsch und zum Teil empörend.

Auf ebenso offene Weise spricht Schopenhauer es aus, daß nach seiner Ansicht das individuelle Bewußtsein den Tod nicht überlebt. Alle Philosophen, meint er, hätten darin geirrt, daß sie das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den Intellekt setzten; es liege vielmehr allein im Willen. Der Intellekt sei nur ein sekundäres Phänomen, und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Mit dem Tode gehe daher das Bewußtsein verloren, nicht aber das, was das Bewußtsein hervorgebracht und erhalten habe. »Das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Prinzip des Lebens, welches sich in ihm manifestierte.« Dabei ist es nun eine eigentümliche Erscheinung, daß Schopenhauer sich bemüht, als Trost für den Wegfall der persönlichen Unsterblichkeit eben diese Unzerstörbarkeit des Prinzips, der Idee oder der Gattung der Menschen aufzustellen. Er ergeht sich darüber in sehr langen Tiraden: welch ein herrlicher Ersatz diese Erkenntnis der Unzerstörbarkeit unsers allgemeinen Wesens für den Verlust unsers individuellen Bewußtseins sei! »Was kümmert«, ruft er, »der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage!« Dann wieder sucht er die persönliche Unsterblichkeit schlecht zu machen: die Individualität der meisten Menschen sei eine so elende, nichtswürdige, daß sie nichts daran verlieren; die starre Monotonie der Individualität müßte bei endloser Fortdauer endlich einen so großen Überdruß erzeugen, daß man, um ihr nur entledigt zu werden, lieber zu nichts würde! Oder er wirft endlich mit törichten Sophismen um sich, z. B.: »Ich kann mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht sein werde, trösten mit der unendlichen Zeit, da ich schon nicht gewesen bin, als einem wohlgewohnten und wahrlich sehr bequemen Zustande« usw.

Wozu alle diese Bemühungen, wenn nicht die Verwerfung der persönlichen Fortdauer in ihm selbst einen Stachel zurückgelassen hätte! —

Schließlich glaubt Schopenhauer durch sein System das große Problem der Philosophie, welches seit Sokrates ihr gestellt sei, gelöst zu haben; dies bestehe aber darin: »die Kraft, welche das Phänomen

der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen.« Der Theismus habe dies Problem auf kindliche Weise gelöst, habe aber der herangereiften Menschheit nicht genügen können. Der Pantheismus habe nachgewiesen, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher sie hervortritt, in sich selbst trage; allein hierbei sei die Ethik verloren gegangen. Dagegen habe nun er selbst bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft mit dem Willen in uns identisch sei. »Damit tritt«, sagt er, »wirklich die moralische Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen.« »Die Welt ist nur ein Spiegel dieses Wollens, und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will.« »Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seine eigentümliche Individualität, ganz wie sie ist, und unter Umgebungen, wie sie sind, in einer Welt, so wie sie ist, vom Zufall und Irrtum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend: und in allem, was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille, und wie der Wille ist, so ist die Welt.« »Das Wesen des Menschen ist sein eigner Wille; er ist mithin im strengsten Sinne sein eigenes Werk, also sind seine Taten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen.« »Ist nun das Schicksal der Menschen im ganzen und allgemeinen: Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod, so ist das nur das Walten der ewigen Gerechtigkeit. Denn wären sie nicht, im ganzen genommen, nichtswürdig, so würde ihr Schicksal, im ganzen genommen, nicht so traurig sein. Die Welt selbst ist das Weltgericht.« »Es ist nur Täuschung, wenn die, welche im principio individuationis befangen sind, wähnen, daß das Böse und das zugehörige Übel nicht immer dasselbe Subjekt treffen; erkennt man, daß die Verschiedenheit zwischen dem, welcher Böses tut, d. h. den andern Leiden verhängt, und dem, welcher das Leid trägt, nur ein Phänomen ist, so sieht man ein, daß es der eine in allen lebende Wille ist, welcher die Zähne in sein eignes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er sich immer nur selbst verletzt. Denn der Quäler und der Gequälte sind eins.«

Wenn nun auch durch diese Bemerkungen Schopenhauers das Problem oder vielmehr die Probleme der Philosophie — denn sie hat deren mehrere — schwerlich gelöst ist, ja wenn auch das besondere

Problem, von dem Schopenhauer hier redet, gar nicht in den Kreis des menschlichen Wissens oder der Philosophie fällt, so sind doch jene Betrachtungen in der Weltansicht Schopenhauers durchaus konsequent. Denn so viel Wille zum Leben da ist, so viel Unbefriedigtheit, also so viel Leiden. Dieses kann nur mit dem Wollen selbst aufgehoben werden; daher je höher die Verneinung des Willens steigt, desto größer wird der innere Friede, die heitere Gelassenheit. Das ist die moralische Weltordnung, in welcher Schopenhauer seinen Trost sucht. Denn Trost sucht auch er. »Denn die Betrachtung der Welt von ihrer physischen Seite ist in ihren Resultaten trostlos; auf der moralischen Seite ist allein Trost zu finden.«

Beurteilung.

Indem wir nun in eine Beurteilung des Hauptsächlichsten dieses praktischen Teils der Schopenhauerschen Weltansicht eintreten, müssen wir zwei verschiedene Gedankenkreise sondern, welche bei jenem ineinanderlaufen. Die höchste Stufe der Sittlichkeit ist bei ihm durch seine pessimistische Weltansicht bedingt; seine Behauptung ist nämlich die: weil diese Welt durch und durch schlecht ist, so ist es die höchste Sittlichkeit, den Willen zum Leben zu verneinen. Nun aber sind es jedenfalls zwei ganz verschiedene Fragen: die eine, ob und in wie weit die gegebenen Dinge und Verhältnisse dieser Welt zum Pessimismus berechtigen; und die andere: ob dem Aufgeben alles Wollens ein ethischer, vielleicht gar der höchste ethische Wert zugeschrieben werden könne? Erst wenn diese beiden Fragen jede von der andern unabhängig untersucht sind, kann gesagt werden, ob der ethische Wert des Quietismus auf dem Pessimismus beruhe? Wer aber jene beiden ersten Fragen richtig beantwortet hat, wird zur Aufwerfung dieser dritten gar keine Veranlassung mehr finden.

Wenden wir nun uns zunächst zu der optimistischen Frage, so ist zunächst zu bemerken, daß der wiederholt gegen den Optimismus ausbrechende Zorn Schopenhauers in Wahrheit nur gegen diejenige Art von Optimismus gerichtet ist, welche die vorhandene Welt, so wie sie ist, gleichsam mit Haut und Haaren, für absolut vollkommen und über alle Möglichkeit des Besserseins und Besserwerdens erhaben ausgibt. Ein solcher Optimismus ist der des Leibniz und der eines konsequenten Pantheismus. Denn Leibniz schließt von dem durch den ontologischen Beweis vermeintlich gewußten und bewiesenen Dasein des allervollkommensten Wesens auf die absolute Vollkommenheit seines Werks; und wenn der Pantheist jenen Begriff des vollkommensten Wesens festhält, indem er ihn mit dem All irgendwie

identifiziert, so muß er ebenfalls die Welt, als Erscheinung jenes Wesens, für durchaus vollkommen halten. Denn wenn er auch etwa mit Hegel die wirkliche Welt für das Anderssein der Idee ausgibt, und daraus allerlei Gebrechen und Unvollkommenheiten deduziert, so entspricht doch die Welt gerade diesem ihrem Begriffe des andern der Idee und muß gerade so sein, wie sie ist, damit durch sie hindurch die Idee wieder zu sich selbst kommen könne, und dazu ist das nicht ein zeitlicher Prozeß, sondern ein ewiger, denn der absolute Geist ist ebenso wenig in sich seiende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität. Dieser absolute Optimismus ist bei beiden Ansichten notwendig. Denn ein allmächtiges, allweises, heiliges Wesen, das in seinem Wirken durch nichts, das es nicht selbst ist, bedingt wird, muß ein durchaus vollkommenes Werk schaffen, und zwar ein solches, das im Anfange ebenso vollkommen ist, wie in seinem Fortgange; und ebenso muß, wenn diese Welt die Erscheinung oder das Dasein eines Gottes ist, die Darstellung dem Dargestellten durchaus entsprechen, weil sie durch nichts anderes, als das sich selbst darstellende vollkommene Wesen bedingt ist.

Ein solcher Optimismus muß daher das Böse und das Übel in der vorhandenen Welt nur für einen Schein erklären, der sich bei richtiger Erkenntnis auflöst. Denn in einer von einer heiligen Allmacht geschaffenen und regierten Welt kann unmöglich etwas Böses sein, d. h. etwas jenem heiligen Wesen absolut Mißfälliges. Denn eine absolute Macht (die an keine von ihrem Willen unabhängigen, aus dem Begriffe der einzelnen Geschöpfe, wie ihrer Gesamtheit fließenden Gesetze gebunden ist) wird nichts schaffen, an dem sie selbst unauslöschlichen Abscheu hat. Wenn aber kein Böses in solcher Welt sein kann, dann auch kein Übel, da sich dieses nur aus pädagogischen Rücksichten vor der absoluten Güte rechtfertigen ließe. In einer sittlich und eben deshalb auch intellektuell vollkommenen Welt ist aber für keine Erziehung Platz, da sie von Anfang an am Ziele der Vollkommenheit ist. Will man also die vorhandene Welt mit diesem Optimismus in Einklang bringen, so muß man behaupten, daß die sittliche Vollkommenheit derselben ohne das vorhandene Böse geringer und ebenso die Summe des in ihr vorhandenen Wohlseins niedriger sein würde, wenn die vorhandenen Übel nicht da wären. Um dieser Behauptung aber Schein zu geben, hat man seit alter Zeit zu der Vergleichung der Welt mit einem schönen, untadeligen Musikstücke gegriffen, in welchem die vorhandenen, sich in Harmonie auflösenden Dissonanzen nicht fehlen dürfen, wenn nicht die Schönheit des Ganzen mit ihnen schwinden soll.

Allein dann muß man konsequent sein und dies Gleichnis auch wirklich festhalten. Wie in einem solchen Tonstücke, wenn es in seiner Schönheit bleiben soll, die Dissonanzen nicht wirklich ausgestrichen oder verändert werden dürfen, an dem Orte und in dem Zusammenhange bleiben müssen, in welchem sie sind, so darf dann auch in der Welt nichts an der Summe und der Art der Übel und des Bösen geändert werden, sondern sie muß in dieser Hinsicht bleiben wie sie ist. Zum höchsten könnten der Abwechslung wegen Variationen gestattet werden, in denen das Thema aber immer dasselbe bleibt. Eine solche Ansicht läßt also in ihrer Konsequenz keine wirkliche Erlösung von Sünde und Übel zu, sondern, nur höchstens eine wechselnde Erscheinung desselben, und macht damit alle Arbeit an der Besserung der Menschen und an der glücklicheren Gestaltung ihres Lebens zu einer unnützen, ja zu einer frevelhaften. Denn wer darauf ausgeht, das angeblich zur Vollkommenheit der Welt gehörende Übel und Böse wegzuschaffen, steht im Begriff, die Welt schlechter zu machen, als Gott sie geschaffen hat.

Wenn also Schopenhauer einen solchen Optimismus verwirft, so können wir ihm nur darin beipflichten, ohne darum jedoch seinen eigenen positiven Ansichten beizustimmen, welche in ihrem Resultate auf dieselbe Trostlosigkeit hinauslaufen. Auch darin hat er Recht, daß das ursprüngliche Christentum diesen Optimismus nicht kennt; denn es wartet »eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welcher Gerechtigkeit (d. h. sittliche Vollkommenheit) wohnet.« Wäre nun der Theismus nur mit dieser eben vorgeführten Art des Optimismus verträglich, so würde er allerdings mit demselben auch notwendig fallen, wie es dem Pantheismus ergeht, welcher in ethischer Hinsicht eben an dieser Klippe scheitert.

Schopenhauer gegenüber fragt es sich also, ob eben jener Optimismus und sein Pessimismus die allein möglichen Ansichten sind, für deren eine man sich entscheiden muß; oder ob noch für eine dritte Ansicht Raum bleibt, die, wenn sie auch nicht mit jenem Optimismus übereinstimmt, dennoch guten Grund gewährt, den Theismus beizubehalten. Sie wird allerdings ein modifizierter Optimismus sein, denn mit dem Pessimismus Schopenhauers ist der Glaube an einen persönlichen Gott durchaus unverträglich.

Wir wollen daher kurz daran erinnern, woher das eigentlich Verwerfliche in diesem Pessimismus stammt, um dann zu zeigen, daß eine richtige Metaphysik für eine den sittlich religiösen Interessen angemessenere Weltansicht Raum gewährt.

Der Irrtum bei Schopenhauer liegt nicht sowohl darin, daß er

behauptet, diese Welt liege im Argen — obgleich seine Darstellung, wie man wird gesehen haben, viel Einseitiges, Verzerrtes und Übertriebenes enthält, — als vielmehr in der Meinung, daß keine andere Erlösung von Sünde und Übel möglich sei, als durch Vernichtung des Grundwesens dieser Welt. Diese Meinung beruht aber auf seinem metaphysischen Irrtum, daß er ein Geschehen — jenen Drang und Willen — absolut gesetzt hat. Davon ist die notwendige Folge, daß dieser Wille seinem Was nach unveränderlich gedacht werden muß. Denn das absolut Seiende ist das, was es ist, und leidet keine Veränderung. Jede Umwandlung des Charakters dieses Willens ist damit verneint; er kann als ewig derselbe in verschiedenen Verhältnissen nur verschiedene Ausdrücke gewinnen, die aber alle auf sein unveränderliches Was zurückzuführen sind. Damit ist also die Annahme einer wirklichen Fortbildung der Welt im ganzen wie im einzelnen, abgeschnitten. Zwar stellt Schopenhauer Stufen der Objektivation des Willens auf, welche eine bestimmte Reihe von Formen von den unvollkommneren bis zur vollkommensten im Menschen bilden. Aber er weist nicht allein gar kein Prinzip dieses Fortschritts in seinem Urwesen nach, indem er jene aufsteigende Reihe nur empirisch aufnimmt, sondern beschreibt jene Formen auch als feststehende, welche ewig bleiben, wie sie sind, und deren keine in sich ein Prinzip der Weiterbildung enthält. Darum muß nun auch die höchste Form, die Menschenwelt, im ganzen denselben unveränderlichen Charakter tragen. Wird nun die inhaltliche Bestimmung des menschlichen Charakters, oder sein absolutes Was, der bis jetzt vorhandenen Empirie entnommen, wie diese den Charakter des menschlichen Strebens im allgemeinen gezeigt hat, so gewinnt man natürlich für denselben den Begriff des Begehrens nach irgend welchen Objekten. Dieses natürliche Begehren, welches Lust sucht und Unlust meidet, wird dann das absolute Was oder der Grundcharakter der Menschheit, und dies ist eben jener »Wille zum Leben« bei Schopenhauer. Ist nun gar keine Veränderung dieses Grundwesens möglich, so muß die Menschheit notwendig in ihrer sittlichen Nichtswürdigkeit ewig bleiben. Denn wenn im Menschen weiter gar nichts wirkt, als jene natürliche Begierde, so entsteht im Zusammenleben aus derselben notwendig Egoismus, Unrecht bis zur Bosheit und alles andere sittlich Verwerfliche; und das im wirklichen Leben vorkommende Sittliche — Gerechtigkeit, Wohlwollen — muß als eine bloße Verminderung der Kraft jenes Begehrens angesehen werden.

Dies ist die notwendige Folge jener beiden Fehler, daß das Wollen — also ein Geschehen überhaupt — als absolut gesetzt und die Bestimmung des Wesens dieses Absoluten aus der Empirie ge-

nommen wird. Das aber eben sind die beiden Fehler, welche, wie die Kundigen wissen, der Metaphysik von jeher zum Verderben gereicht haben.

Dagegen ergibt sich aus den Prinzipien einer richtigen Metaphysik gar leicht die erforderliche Veränderlichkeit im Geschehen, und daher auch die Möglichkeit eines für das Wohl und für die Sittlichkeit wertvollen Fortschritts in der innern Bildung der Weltwesen. Man erinnere sich nur, daß alles Geschehen also auch der Wille nicht etwas unveränderlich Seiendes ist, sondern aus der Wechselwirkung der Seienden folgt. Aus dieser Wechselwirkung entsteht in der Seele die Fülle der innern Zustände und mit diesen der Wille und das Gefühl für Wohl und Wehe. Man bedenke weiter, daß der Wert oder Unwert eines Willens nicht sowohl auf der qualitativen Beschaffenheit der innern Zustände, sondern auf ihren formalen Verhältnissen beruht. Wenn daher auch die einfache Qualität eines jeden einzelnen Wesens und jedes innern Zustandes unveränderlich dieselbe bleibt, so bleibt daneben doch eine endlose Möglichkeit der Veränderung in den Verhältnissen der Menge, der Stärke, der Konfiguration, der mannigfachen Arten des Wechsels usw. übrig. Und da nun eben auf diesen Verhältnissen das Wohl und Übel, wie das sittlich Löbliche und Schändliche beruht, so macht es gar keine Schwierigkeit, die Möglichkeit anzunehmen, daß das Geschehen in der Welt zu einer derartigen innern Bildung der Weltwesen führen könne, daß Übel und Böses auf ein kleinstes Maß zurückgebracht werden, wenn nicht gänzlich verschwinden.

Von dieser Grundlage aus kann man die ganze Unvollkommenheit dieser vorhandenen Welt in physischer, wie in moralischer Hinsicht zugeben und kann doch einen Optimismus nur anderer Art festhalten und verteidigen, wenngleich nicht wissenschaftlich streng bewiesen: den Glauben nämlich, daß diese Welt unter der Regierung eines überweltlichen Gottes einer endlichen physischen und moralischen Vollendung entgegengeführt wird, welche ihr von vornherein zu erteilen auch einer göttlichen Allmacht nicht möglich war. Dieser letzte Zusatz, in welchem die allein mögliche Theodicee enthalten ist, wird weiterhin näher erläutert werden, wird aber auch von vornherein für diejenigen nichts auffälliges enthalten, welche erkannt haben, daß es absolute, von jedem Wollen unabhängige, Gesetze gibt.

Indessen haben wir bis jetzt nur den Weg nachgewiesen, der zur bloßen Möglichkeit eines andern Optimismus führt. Die Rechtfertigung aber dieser Annahme muß dann weiter im teleologischen Beweise für das Dasein Gottes gesucht werden.

Einen solchen Beweis erkennt Schopenhauer nun freilich nicht an, obwohl er die teleologische Betrachtung der Welt nicht verwirft. Er ist vielmehr ein Anhänger der Lehre von der immanenten Zweckmäßigkeit. Jenes blinde, unbewußte Wollen, das Ding an sich, schafft sich nach ihm selbst die Mittel, seinen Drang zu befriedigen, oder — nach der idealistischen Seite seiner Lehre — der Intellekt ist es, welcher die Zweckmäßigkeit in die Dinge hineinträgt, indem er mittels seiner Formen: Zeit, Raum und Kausalität, den einen unteilbaren Willensakt, welcher einer besondern organischen Form zugehört, in zeitliche und räumliche zusammenstimmende Ursachen und Wirkungen auseinanderlegt.

Aber zunächst bleibt es bei ihm, wie bei allen, welche es leugnen, daß die vorhandene Zweckmäßigkeit auf eine schöpferische Intelligenz hinweise, bei der bloßen Behauptung, daß der immanente Zweck sich selbst die Organe seiner Ausführung schaffe. Es heißt wohl: Zähne, Schlund, Magen usw. sind der objektivierte Hunger, die Genitalien sind der objektivierte Geschlechtstrieb, der Organismus überhaupt ist die objektivierte Idee des Lebens u. dergl. aber den Nachweis, daß dergleichen mehr als leere Phrasen sind, hat noch niemand geführt. Denn wo und wie liegt denn im Begriffe eines Triebes die Notwendigkeit, daß er sich selbst solche Mittel schaffe, welche zu dem Zwecke seiner Befriedigung passen? Vielmehr sind solche Organe die Voraussetzung, unter der allein solche Triebe als möglich gedacht werden können. Die gegenteilige Behauptung ist nur ein Resultat jener sehr wohl bekannten Metaphysik, welche Abstraktionen realisiert, hypostasiert und wohl gar apotheosiert.

Ferner aber, jene sogenannten Triebe, wohin auch Sehen, Hören usw. zu rechnen sind, sind selbst schon etwas zweckmäßiges; denn ohne sie würde schwerlich eine selbstbewußte, sittlich wollende menschliche Persönlichkeit entstehen können. Wo liegt nun in dem Begriffe jenes bewußtlosen, blinden Dranges die Notwendigkeit, solche Formen anzunehmen, welche die Bedingungen eines an sich wertvollen Zweckes sind? — Sagt man: wohl nicht die Notwendigkeit, aber doch die Macht, die Freiheit! so rekurriert man in der Tat auf weiter nichts, als auf den bloßen Zufall! Denn die Freiheit eines bewußtlosen Wesens ist eben weiter nichts als der Zufall.

Ebensowenig wird aber das Rätsel der Teleologie durch die idealistische Ansicht gelöst. Unser Intellekt soll es sein, welcher, indem er den an sich unteilbaren Willensakt, der sich in der Erscheinung eines Tieres darstellt, mittels seiner eigenen Formen: Raum, Zeit und Kausalität, als Objekt auffaßt, die Vielheit und Verschieden-

heit der Teile und ihrer Funktionen erst hervorbringt und dann über die aus der ursprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Übereinstimmung und Konspiration derselben in Erstaunen gerät und also in gewissem Sinne sein eigenes Werk bewundert; da der Organismus ja bloß die im Gehirn zu stande gekommene Sichtbarkeit des hier vorhandenen Willens ist!

Aber zunächst ist gar nicht abzusehen, wie der Intellekt, wenn ihm nur etwas Unteilbares, Unterschiedsloses gegeben ist, daraus eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit hervorbringen könne. Denn auf das an sich Einfache können die Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität gar nicht angewandt werden, da diese die Vielheit und Verschiedenheit schon voraussetzen. Wo nur eins ist, kann von solchen Verhältnissen nicht die Rede sein; es kann also auch nicht mit jenen Formen aufgefaßt werden.

Wenn ferner der Intellekt tatsächlich wieder verschiedene zweckmäßige Formen auffaßt, oder angeblich selbst hervorbringt, so kann diese Verschiedenheit nur daher rühren, daß jene vorausgesetzten unteilbaren Willensakte jeder ihre besondere Qualität haben. Dann aber ist doch schon einige Vielheit und Verschiedenheit unabhängig vom Intellekt vorhanden. Wenn nun jener eine Urwille einen Trieb haben muß, sich in verschiedene Formen gleichsam zu zerlegen, welche den Intellekt nötigen, viele verschiedene Organismen sich vorzustellen, warum denn soll es nicht möglich sein, daß überhaupt alle Vielheit und Verschiedenheit, also auch die Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität auf Gründe, die vom Intellekt unabhängig sind, zurückgeführt werden? — Vor allem aber müßte der Intellekt nicht über seine Werke, sondern über sich selbst ins Staunen geraten! Denn daß er mit den einfachen inhaltsleeren Formen der Zeit, des Raumes und der Kausalität ausgerüstet im stande sein soll, aus einer einfachen Idee, die er in ihrer Einfachheit gar nicht kennt, auf eine Weise, die er selbst gar nicht einsieht, obwohl er Intellekt ist, sich selber unbewußt, solche Wunderwerke zu schaffen, ist sicher das größte aller Wunder. Daß dieses Wunderwerk des Intellekts von jenem blinden Urwillen und zwar nur zu dem Zwecke, um sich auf der Stufe des Tieres Nahrung zu verschaffen, hervorgebracht sei — credat Judaeus Apella! (Wer kann das glauben.)

Zu diesem allen kommt nun noch, daß Schopenhauer den eigentlichen Sinn der teleologischen Frage nicht zu sehen scheint. Denen z. B., welche ihm die zweckmäßige Einrichtung des Sonnensystems entgegenhalten möchten, entgegnet er, daß das alles nur conditiones, sine quibus non (notwendige Bedingungen) seien; wenn es überhaupt

eine Welt geben solle, so dürfe sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert sein, daß schon ihr Grundgerüst den Einsturz drohe. Man sieht, daß diese Antwort gar nicht den Sinn der eigentlichen Frage trifft: wie es denn kommt, daß eine Welt existiert, die nicht einstürzt? Warum hätten nicht aus dem angeblichen, blinden Urwillen solche Welten sich ergeben können, die in raschem Wechsel sich zerstörten? Eben in dem Vorhandensein jener unumgänglich zum Bestande der Welt notwendigen Bedingungen, darin, daß sie allein gleichsam aus dem Schoße einer unendlich mannigfaltigen Möglichkeit hervorgehoben sind, liegt eben das Wunderbare, nach dessen Erklärung gefragt wird.

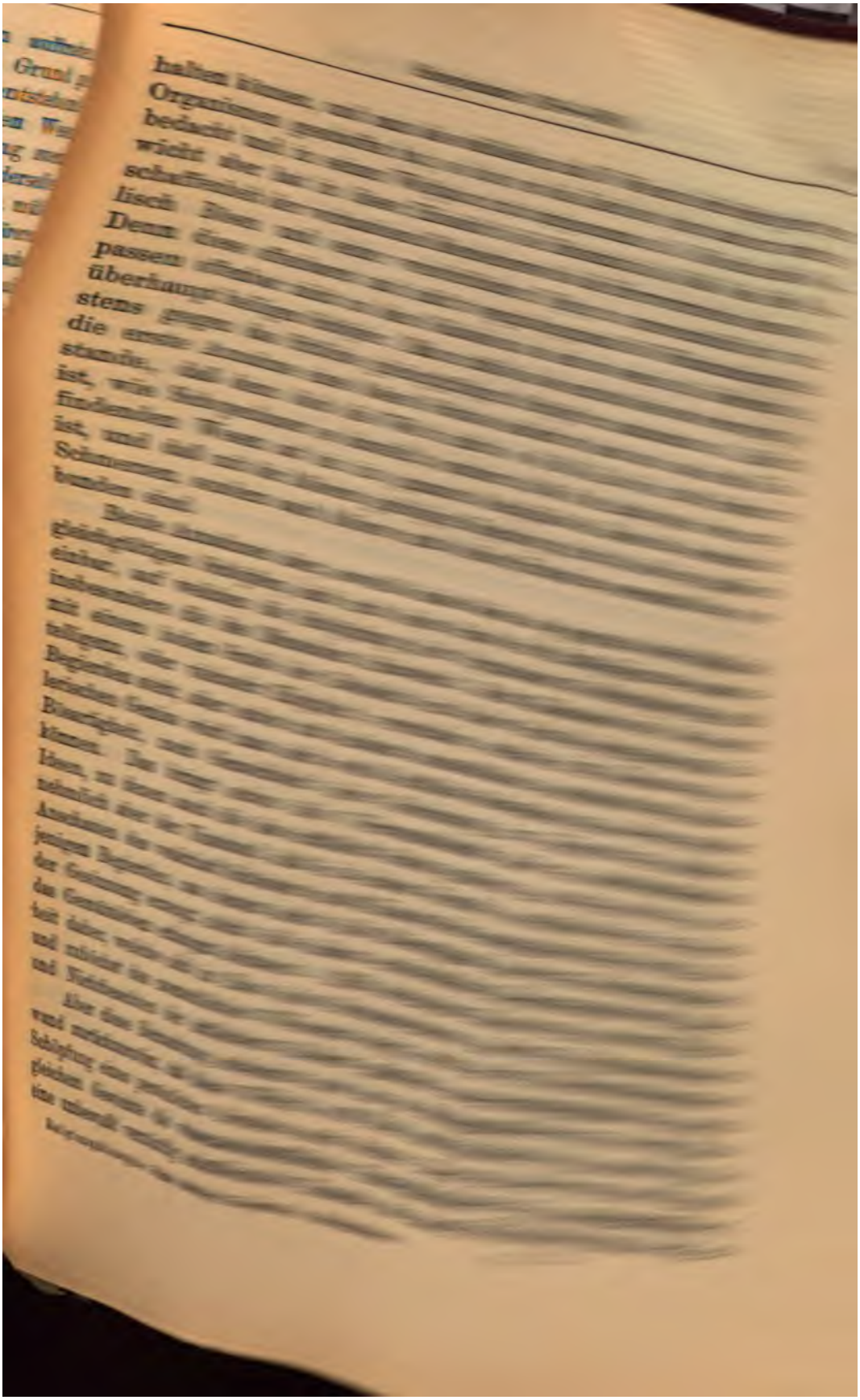
Verlassen wir für einen Augenblick Schopenhauer, um uns die Sache selbständig anzusehen! Die Entwicklung der Philosophie ist gegenwärtig dahin gediehen, zwei grundverschiedene Ansichten einander gegenüberzustellen. Entweder nimmt man für das Geschehen in der Welt Ein Prinzip an, oder man setzt deren mehrere. Der Monismus kann aber das eine Prinzip nicht als ein in sich ruhendes Seiendes, sondern muß es als ein absolutes Werden fassen, oder ihm von vornherein den Charakter der absoluten Tätigkeit verleihen. Der neuere Monismus nun, welcher bekanntlich durch den Fichteschen Idealismus hindurchgegangen ist, bestimmt diese absolute Tätigkeit als ein Denken, und glaubt damit für das der Welt immanente eine Prinzip sofort den Charakter der Vernünftigkeit gewonnen zu haben. Daher erscheint es nur natürlich, wenn diesem Prinzip in der Erscheinung zweckmäßig Geordnetes, Schönes und Gutes entstammt. Das Teleologische verliert das Wunderbare, es ist eine notwendige Folge des Prinzips. Diese Ansicht muß viel Bestechendes haben, denn sie zählt sehr viele Anhänger, welche mit nicht geringem Stolz auf die anders Denkenden herabblicken. Allein es bedarf an diesem Orte keines weitläufigen Beweises mehr, daß dieser Monismus als wissenschaftliches System gänzlich unhaltbar ist. Denn es ist logisch unmöglich, überhaupt ein Werden, Geschehen oder Tun absolut zu setzen; aus dem Begriffe des absoluten Denkens können bestimmte Gedanken oder Formen des Denkens nicht abgeleitet werden, und es ist eine Erschleichung, dem bloßen Begriffe des Denkens sofort den der Vernünftigkeit zuzugesellen. Daher ist jede Meinung, als ob dem immanenten Prinzipe der Welt die Zweckmäßigkeit oder Vernünftigkeit seines Tuns von selbst innewohne, eine wissenschaftlich durchaus unhaltbare.

Bei der entgegengesetzten Ansicht, welche der erscheinenden Welt viele immanente Prinzipien zum Grunde legt, mag sie als Atomis-

mus oder als System der absolut einfachen realen Wesen auftreten, kann dagegen in den Atomen oder in den Monaden kein Grund gefunden werden, weshalb das aus ihrem Füreinandersein entstehende Geschehen ein Zweckmäßiges sein solle. Denn die realen Wesen stehen nicht in einer ursprünglichen, wesenhaften Beziehung zueinander und noch viel weniger in solcher Beziehung, daß aus derselben ein Zweckmäßiges, Schönes und Gutes notwendig sich ergeben müßte. Denn alle solche Beziehungen, als dem Wesen der Realen inhärerend gedacht, würden die absolute Setzung derselben unmöglich machen. Bleibt man daher in diesen Systemen des Atomismus und Monadismus innerhalb der Schranken des strengen Wissens, so kann man eine Antwort auf die Frage nach der Ursache des Zweckmäßigen in der Welt nicht geben. Denn in den der Welt immanenten Prinzipien, welche dem strengen Wissen ihren formalen Bestimmungen nach erreichbar sind, liegt nicht einmal die Erwartung, geschweige denn die Notwendigkeit des zweckmäßigen Geschehens begründet.

Um jene Frage also zu beantworten, wird man die Grenzen des strengen Wissens überschreiten müssen, und dann kann es nur zwei mögliche Antworten geben. Das vernünftige Geschehen verdankt seinen Ursprung entweder dem absoluten Zufall oder einer schöpferischen Intelligenz. Nun verläßt die Annahme eines absoluten Zufalls alle Analogie der Erfahrung über dasjenige Tun, dessen Inneres uns allein bekannt ist. Wir wissen, daß wenn von uns Zweckmäßiges getan werden soll, vernünftige Einsicht die unerläßliche Bedingung ist. Auf diese Analogie gestützt wird der Glaube, daß eine schöpferische Intelligenz, welche nicht zu den immanenten Weltprinzipien gehört, immer den Sieg über den Glauben an einen absoluten Zufall davon tragen.

Solange man sich nun zur Begründung dieses Schlusses von der Zweckmäßigkeit der gegebenen Dinge auf eine schöpferische überweltliche Intelligenz bloß an die Betrachtung des Weltgebäudes, des wundervollen Baues der Organismen und insbesondere der Anlage des menschlichen Wesens zu einem vernünftigen und sittlichen Leben wendet, welches die drei Hauptstützen des teleologischen Beweises sind, wird man sich ungestört der überzeugenden Kraft jenes Analogieschlusses hingeben können. Sobald man aber sich zu einer unbefangenen Betrachtung des Übels und des Bösen in der Welt wendet, scheint jene überzeugende Kraft wiederum zu schwinden; namentlich wenn man wahrnimmt, daß sehr viele jener Organismen, deren kunstvoller Bau unsere Bewunderung im höchsten Grade erweckt, so angelegt sind, daß sie sich nicht ohne Schmerz und Marter anderer Organismen er-



mus oder als System der absolut einfachen realen Wesen auftreten, kann dagegen in den Atomen oder in den Monaden kein Grund gefunden werden, weshalb das aus ihrem Füreinandersein entstehende Geschehen ein Zweckmäßiges sein solle. Denn die realen Wesen stehen nicht in einer ursprünglichen, wesenhaften Beziehung zueinander und noch viel weniger in solcher Beziehung, daß aus derselben ein Zweckmäßiges, Schönes und Gutes notwendig sich ergeben müßte. Denn alle solche Beziehungen, als dem Wesen der Realen inhärerend gedacht, würden die absolute Setzung derselben unmöglich machen. Bleibt man daher in diesen Systemen des Atomismus und Monadismus innerhalb der Schranken des strengen Wissens, so kann man eine Antwort auf die Frage nach der Ursache des Zweckmäßigen in der Welt nicht geben. Denn in den der Welt immanenten Prinzipien, welche dem strengen Wissen ihren formalen Bestimmungen nach erreichbar sind, liegt nicht einmal die Erwartung, geschweige denn die Notwendigkeit des zweckmäßigen Geschehens begründet.

Um jene Frage also zu beantworten, wird man die Grenzen des strengen Wissens überschreiten müssen, und dann kann es nur zwei mögliche Antworten geben. Das vernünftige Geschehen verdankt seinen Ursprung entweder dem absoluten Zufall oder einer schöpferischen Intelligenz. Nun verläßt die Annahme eines absoluten Zufalls alle Analogie der Erfahrung über dasjenige Tun, dessen Inneres uns allein bekannt ist. Wir wissen, daß wenn von uns Zweckmäßiges getan werden soll, vernünftige Einsicht die unerläßliche Bedingung ist. Auf diese Analogie gestützt wird der Glaube, daß eine schöpferische Intelligenz, welche nicht zu den immanenten Weltprinzipien gehört, immer den Sieg über den Glauben an einen absoluten Zufall davon tragen.

Solange man sich nun zur Begründung dieses Schlusses von der Zweckmäßigkeit der gegebenen Dinge auf eine schöpferische überweltliche Intelligenz bloß an die Betrachtung des Weltgebäudes, des wundervollen Baues der Organismen und insbesondere der Anlage des menschlichen Wesens zu einem vernünftigen und sittlichen Leben wendet, welches die drei Hauptstützen des teleologischen Beweises sind, wird man sich ungestört der überzeugenden Kraft jenes Analogieschlusses hingeben können. Sobald man aber sich zu einer unbefangenen Betrachtung des Übels und des Bösen in der Welt wendet, scheint jene überzeugende Kraft wiederum zu schwinden; namentlich wenn man wahrnimmt, daß sehr viele jener Organismen, deren kunstvoller Bau unsere Bewunderung im höchsten Grade erweckt, so angelegt sind, daß sie sich nicht ohne Schmerz und Marter anderer Organismen er-

halten können, und man also schließen muß: Wenn ein Schöpfer jene Organismen geschaffen hat, so hat er das Leiden der andern vorherbedacht und in seinen Weltplan mit aufgenommen. Noch mehr Gewicht aber hat in dieser Hinsicht die Erkenntnis, daß bei der Beschaffenheit der vorhandenen Menschenwelt das Hervortreten des moralisch Bösen und seiner verderblichen Folgen unvermeidlich war. Denn diese offenbaren und nicht wegzuleugnenden Wahrnehmungen passen offenbar nicht zu dem Glauben an einen weisen, liebreichen, überhaupt heiligen Schöpfer. Man müßte also einen bösen oder wenigstens gegen das Sittliche gleichgültigen Schöpfer annehmen. Allein die erste Annahme eines bösen Gottes scheitert schon an dem Umstande, daß denn doch die Welt nicht so bloß Leid und Schmerz ist, wie Schopenhauer es darstellt, sondern daß die Anlage der empfindenden Wesen auf ein im ganzen behagliches Dasein berechnet ist, und daß mit der höheren geistigen Begabung nicht allein größere Schmerzen, sondern auch höhere und edlere Freuden wesentlich verbunden sind.

Beide Annahmen aber, sowohl eines bösen als gegen das Sittliche gleichgültigen Schöpfers, sind mit dem Grade der Intelligenz unvereinbar, auf welchen die Schöpfung der Organismen überhaupt und insbesondere die des Menschen hinweist. Beim Menschen ist zwar mit einem hohen Grade der Bosheit ein hoher Grad derjenigen Intelligenz, oder vielmehr Klugheit, vereinbar, welche im Dienste der Begierden steht, aber schon mit einem menschlichen, wahrhaft künstlerischen Genius wird man sich wohl sittliche Schwächen, aber weder Bösartigkeit, noch Gemeinheit der Gesinnung im Verein denken können. Das bringt schon die Verwandtschaft aller ästhetischen Ideen, zu denen auch die des sittlich Guten gehören, mit sich; vornehmlich aber der Umstand, daß in einem Gemüte, welches in dem Anschauen des wahrhaft Schönen und Kunstvollen energisch lebt, diejenigen Begierden, aus denen sich die Bösartigkeit oder Gemeinheit der Gesinnung erzeugt, nicht die dazu erforderliche Herrschaft über das Gemütsleben erlangen können. Mit derjenigen Kunst und Weisheit daher, welche sich im Bau des Sonnensystems, der Organismen und zuhöchst des menschlichen Wesens zeigt, wird ein Nichtkennen und Nichtbeachten der sittlichen Ideen gänzlich unverträglich sein.

Aber diese Betrachtung scheint nur um so dringender den Einwand zurückzurufen, daß diese Welt, voll Übel und Sünde, nicht die Schöpfung eines persönlichen Gottes sein könne. Dem aber tritt mit gleichem Gewichte die wissenschaftliche Unmöglichkeit gegenüber, eine unbewußt vernünftig schaffende Ursache als das Prinzip der er-

scheinenden Welt zu setzen. Es bliebe dann als der letzte Ausweg nur die Annahme des absoluten Zufalls übrig, dem diese Welt voll der höchsten Kunst und Weisheit ihr Dasein zu danken habe. Wer nun diesen Ausweg betreten möchte, mit dem werden wir weiter nicht streiten. Will man also diesem abenteuerlichen Wege ausweichen und sich ebensowenig von den blendenden Phrasen des Monismus bestechen lassen, so wird man genötigt sein, einen Weg zu suchen, auf welchem man die Überzeugung von einem persönlichen, weisen und gütigen Weltschöpfer mit dem dagegen scheinbar streitenden Übel und Bösen in der Welt in rechtmäßigen Einklang setzen kann. — Wenn wir in dieser Hinsicht es uns nun schon verboten haben, auf das allbeliebte Mittel zurückzugreifen, die sittliche und physische Unvollkommenheit dieser Welt für Schein zu erklären, so scheint nichts anders übrig zu bleiben, als zu einer Unmöglichkeit, daß die Welt anderes habe geschaffen werden können, seine Zuflucht zu nehmen. Diese Unmöglichkeit könnte nun möglicherweise ebensowohl in einem Unvermögen des Schöpfers als in dem des Geschöpfes ihren Grund haben. Allein die Untersuchung der ersten Annahme wird überflüssig, wenn man zeigen kann, daß auch bei unbeschränkt gedachter Intelligenz und Güte des Schöpfers dennoch eine vollkommene Welt nicht möglich war. Diesen Gedanken haben wir schon bei Leibniz, aber in ungenügender Ausführung angetroffen. Er leitet das Übel und das Böse in der Welt im letzten Grunde aus dem sogenannten malum metaphysicum her, d. h. der im Begriffe eines Geschöpfes notwendig liegenden Beschränktheit. Jedes Geschöpf soll nämlich nur einige Realitäten, nicht alle besitzen können, welches letztere nur dem Schöpfer selbst, dem ens realissimum, zukomme. Allein dieser Gedanke ist teils metaphysisch unhaltbar, da er auf dem Ungedanken beruht, daß das Wesen eines Dinges aus Realitäten und Negationen zusammengesetzt seine könne, teils leistet er das Erforderliche nicht. Denn liegt Übel und Böses in dem Wesen der Geschöpfe, als solcher, so ist es ohne Vernichtung dieser Wesen nicht aufhebbar. Die Welt muß dann im Fortgange ebenso unvollkommen bleiben, wie sie im Anfang gewesen ist; d. h. eine Erlösung von Sünde und Übel ist unmöglich. Dann aber tritt die sehr bedenkliche Frage auf: ob es nicht besser gewesen wäre, lieber gar keine, als eine solche Welt zu schaffen, deren schwarze Flecken niemals zu vertilgen sind, und die daher dem Schöpfer selbst niemals wohlgefallen kann?

In dieser Verlegenheit gibt uns nun die Metaphysik Herbarts eine Hilfe, die um so wertvoller ist, als sie ihren Ursprung nicht

dem Bestreben verdankt, dieser Verlegenheit zu entgehen, sondern sich uns als ein Erzeugnis eines logisch notwendigen Gedankenganges darbietet. Auf ihre Prinzipien gestützt, kann man einsehen, daß die im Anfange unvermeidliche Unvollkommenheit der Welt durch eine wirkliche Fortbildung derselben aufgehoben werden könne. Da man nämlich nicht annehmen darf, daß die unermeßlich reichen und verwickelten Systeme von inneren Zuständen, welche die an sich absolut einfachen realen Wesen fähig machen, Bestandteile von Organismen zu werden, und die in noch höherem Grade erforderlich sind, damit in der an sich einfachen Seele Vernünftiges und Sittliches geschehe, durch ein absolutes Wunder ihnen anerschaffen seien; so konnte diese zum organischen und geistigen Leben notwendige innere Bildung nur durch ein darauf berechnetes wechselndes, also in der Zeit verlaufendes Füreinandersein mit vielen verschiedenen andern Wesen entstehen. Nur in einer wirklichen Weltgeschichte konnte es zu immer höhern und edlern Bildungen gelangen, und nur in einer wirklichen Menschengeschichte konnte sich die Menschheit zu der jetzigen Höhe ihrer intellektuellen und sittlichen Bildung — wie niedrig sie auch noch immer sein mag — erheben. Eben dieser Begriff einer in den einfachen Weltwesen entstehenden und durch zweckmäßig geordnetes Füreinandersein derselben im zeitlichen Verlaufe sich erhöhenden inneren Bildung weist nun auch auf die Möglichkeit hin, daß die anfänglich notwendige Unvollkommenheit oder richtiger Unvollendetheit der Welt sich zur Vollkommenheit erhebe. Wie das geschehen möge, darüber mag die Phantasie sich mancherlei vorstellen, wir bedürfen aber nicht mehr als den allgemeinen Gedanken dieser Möglichkeit, der von der bisherigen Welt- und Menschen-Geschichte, soviel deren dürftige Bruchstücke aufweisen, unterstützt wird, um die Weltschöpfung durch einen persönlichen Gott, trotz des Übels und des Bösen, für gerechtfertigt zu halten. Denn ist die Aussicht vorhanden, daß ein Werk zu vollkommener Schönheit und Güte vollendet werde, so werfen die mancherlei notwendigen Unvollkommenheiten des noch nicht vollendeten Werks keinen Tadel auf den Werkmeister.[1])

Von diesem Standpunkte aus können wir nicht allein in berechtigtem Maße anerkennen, daß das Übel und das Böse Flecken sind, welche in einer vollendeten Welt nicht sein dürfen, sondern können auch das vielfach Lückenhafte, Unvollendete, der Zweckmäßigkeit Widerstrebende auf dem physischen Gebiete getrost zugeben,

[1]) Vergl. III. Heft S. 18 und O. Flügel, Die spekulative Theologie der Gegenwart 333.

ohne uns in dem Glauben an einen weisen und guten Welturheber und Weltlenker stören zu lassen, denn wir erkennen in der vorhandenen Welt nicht eine vollendete, sondern erst der Vollendung zustrebende. Wir sind daher mit Schopenhauer allerdings nicht jenem Optimismus zugetan, welcher in der vorhandenen Welt eine vollkommene zu sehen sich vergeblich abmüht, aber wir glauben Grund zu haben, denjenigen Optimismus festzuhalten, der eine vollendete Welt hofft.

Darum werden wir auch um so weniger in Versuchung kommen, mit Schopenhauer in dem Quietismus den Gipfel der Sittlichkeit zu erblicken, wenn auch nicht andere Gründe uns abhielten, etwas weiteres darin zu sehen, als einen nicht ganz unrichtigen, aber unvollendeten, und darum entstellten Gedanken. Schopenhauer stellt in seiner Verneinung des Willens zum Leben nur eine Negation auf, welche die Vorbedingung zu einem positiven Sittlichen ist. Dieses Positive aber kennt er nicht, und zwar deshalb nicht, weil er in den gewöhnlichen Fehler der Moralisten verfallen ist, seine Ethik von seiner Metaphysik bestimmen zu lassen.

Der Wille, welchen Schopenhauer verneint haben will, ist offenbar nichts anderes, als die mannigfachen natürlichen Begehrungen, welche auf irgend ein Objekt gehen. Diese will er deshalb aufgehoben wissen, weil Übel und Böses aus ihnen folgen. Vorwiegenden Nachdruck legt er dabei nicht auf das sittlich Böse als solches, sondern auf das Leid und Wehe, so daß dadurch seine Ethik einen starken eudämonistischen Anstrich erhält, obgleich dieselbe mehr unbewußt von der Idee des Wohlwollens geleitet wird.

Von einem besonnenen Standpunkte aus, von wo man nicht auf abenteuerliche Genialitäten ausgeht, sieht man sofort, daß das Wahre in jener Verneinung des Willens zum Leben darauf hinausläuft, daß jene Begehrungen nicht sowohl zu verneinen, da sie zum Leben notwendig sind —, sondern zu beherrschen sind, und zwar durch einen Willen, dessen Kraft und Energie in den sittlichen Ideen liegt.

Schopenhauer aber bringt sich eben dadurch, daß er seine ethischen Ansichten auf seine noch dazu falsche Metaphysik aufpfropft, in allerlei Verwirrungen mit sich selbst. So kann konsequenterweise die wirkliche Verneinung jenes Willens nicht im Leben, sondern erst im Grabe, d. h. bei vollständiger Vernichtung des leiblichen Lebens geschehen. Denn solange dieses Leben des Leibes währt, kann der Wille zum Leben unmöglich vernichtet sein. Der Leib ist ja eben nur der objektivierte Wille selbst! Will aber Schopenhauer eine Erscheinung ohne ein Erscheinendes gelten lassen,

so gesellt er sich denen zu, welche in vergangenen Zeiten von Accidenzen ohne dazu gehörende Substanz redeten. In Wahrheit kann er nur von einem Streben nach Verneinung jenes Willens reden, zumal er selbst von den Kämpfen seiner Heiligen viel zu reden weiß. Diese zeigen aber eben an, nicht, daß jener Wille zum Leben nur in der Möglichkeit vorhanden ist, wie Schopenhauer sich ausdrückt, sondern daß er in ihnen noch wirkliche Macht besitzt.

Durchaus unerträglich aber ist die Behauptung, daß bei diesen Erscheinungen der Verneinung des Willens die Freiheit, welche allein dem Willen als Ding an sich zukommen soll, ausnahmsweise in die Erscheinung trete. Mit solchem offenbaren Widersinn hätte Schopenhauer sein System nicht verunzieren sollen. Es geziemt der Philosophie nicht, von allgemeinen Sätzen sofort Ausnahmen zu machen, wenn man ohne solche nicht weiterschreiten kann. Er will freilich diese Verneinung des Willens nicht dem Kausalgesetze unterwerfen; wahrscheinlich um eben diesem Quietismus etwas ganz Besonderes zuzuwenden. Aber es gelingt ihm nicht einmal in seinen eigenen Worten. Denn wenn er sagt: das, was sonst dem Willen zum Leben zum Motiv geworden sei, werde nun für ihn zum Quietiv, so gesteht er ja eine Einwirkung auf diesen Willen eben in seiner Selbstverneinung zu; denn was ist ein Quietiv anders, als ein Motiv: nicht zu wollen? — Und wie kann nun ein Wille durch sein bloßes Wollen sich selbst vernichten? Indem er nicht wollen will, will er ja eben! Soll der Wille zum Leben verneint werden, so muß ein anderer ebenso positiver und an Stärke überlegener Wille in derselben Person vorhanden sein, welcher jenen andern Willen aufhebt. Allein diese Ausnahme verbietet das System! Das kennt nur Einen Willen, der sich in verschiedenen Willensakten objektiviert, welche Willensakte wiederum an sich unteilbar und durchaus eins sind. Die Person ist an sich also selbst nur ein unteilbarer einheitlicher Wille, und ihre verschiedenen Wollungen nur verschiedene Erscheinungen dieses einen Willens. Weil also Schopenhauer das Reale in dem Wollen selbst sieht, kann er in ein und derselben Person nicht mehrere wirklich von einander verschiedene Willen annehmen, sondern nur diesen einen Willen zum Leben. Hebt sich dieser daher selbst auf, so bleibt gar kein Wille übrig; denn das Reale, die Substanz der Person hat sich selbst vernichtet, bloß ihre Erscheinung ist noch vorhanden!

Abgesehen von allen diesen Widersprüchen, so überschießt Schopenhauer sein eigenes Ziel, wenn er diese Verneinung des Willens zum Leben als den höchsten Gipfel der Sittlichkeit anpreist. Denn wo in der Tat kein Wollen mehr ist, da ist weder Böses noch Gutes,

und eine ausdrückliche und beabsichtigte Enthaltung alles Wollens wäre daher ein absichtliches Sichentleeren von allem sittlichen Gehalte und ein absichtliches Hinaustreten aus aller sittlichen Gemeinschaft — und damit einem absoluten sittlichen Verwerfungsurteile unterworfen. Wenn man freilich das höchste Ziel in dem Frieden des Gemüts, in der Gelassenheit, d. h. in der Freiheit von allem Schmerz und allem Kampfe sieht, so sieht man, durch den Eudämonismus betrogen, das höchste sittliche Gut in dem, was an sich gar keinen absoluten Wert hat, und muß eine Lebensweise als den höchsten Gipfel aller Tugend preisen, die von allem sittlichen Gehalte entblößt ist.

Indessen ist bei der Beurteilung Schopenhauers nicht außer acht zu lassen, daß er darin vollkommen recht hat, daß ein Leben, welches nur von dem, was er unter dem Willen zum Leben versteht, bewegt wird, ein durchaus nichtswürdiges ist, und daß, wenn ein solches Leben dem Menschen natürlich ist, eine Wiedergeburt stattfinden muß. Nur scheint Schopenhauer vergessen zu haben, daß eine Wiedergeburt keine ist, wenn sie nicht zu einem neuen Leben führt. Seine Verneinung des Willens hebt aber alles Leben auf.

So hoch Schopenhauer daher über denjenigen steht, welche wähnen, der natürlicherweise im Menschen entstehende Wille gehe an sich schon auf das rechte Ziel und bedürfe nur hie und da einiger Korrektur und Politur, so sehr die Energie anzuerkennen ist, mit welcher er sich dieser in dem eudämonistischen Rationalismus früherer und dem Pantheismus jetziger Zeiten herrschenden Ansicht entgegenstellt, so ist er doch durch seine Metaphysik gehindert, den vollen Begriff der Wiedergeburt zu fassen, in welcher an die Stelle der natürlichen Begierden (des Fleisches) der energische Wille der Liebe zu Gott tritt, in welchem Begriffe alle sittlichen Ideen verschmolzen liegen.

Schopenhauer sucht in seiner ethischen Weltanschauung ebensowohl Trost, wie die Gläubigen in ihrem Glauben. Aber seine Weltanschauung ist nicht dazu angetan, wirklichen Trost zu gewähren. Denn wenn er selbst berichtet, daß seine Heiligen, welche den Willen verneint haben, in ihrem Leben viel Kämpfe, Anfechtungen, Verlassenheit von der Gnade erfahren: nun so führt ihre Weltentsagung nicht zu dem höchsten Ziele, dem sie nachjagen, dem ungestörten Frieden. Mögen sie auf Augenblicke einer Seligkeit sich erfreuen; das tun die Kinder dieser Welt auch. Ist Unruhe, Kampf und Leid das Verwerfliche, und Ruhe, Friede und Freude das Löbliche, so ist dieses Leben in allen Fällen ein Gemisch des Guten und Bösen, und keiner, mag er dieser Welt leben oder, in Schopenhauers Sinne, ihr abge-

storben sein, kann sich eines Vorzugs in dieser Hinsicht rühmen. Für dieses Leben bietet also diese Weltanschauung keinen Trost. In der Tat hat sie nur den traurigen Trost der Vernichtung, oder des bloß negativen Endes alles Kampfes und Schmerzes; eine Aussicht, die nur zur Entleerung des vorhandenen Lebens führen kann, nicht aber zur Erfüllung desselben mit positiv Wertvollem. Eine passive Ergebung in den Leiden des Lebens mag damit verträglich sein, nicht aber eine freudige Energie des Willens, das eigne Leben zu reinigen und zu veredeln und mutig an der Aufgabe mitzuarbeiten, das gemeinsame Leben der Menschen zu einer von allen Ideen des Schönen und Guten beseelten Gemeinschaft zu gestalten. Dieser mutige und tatkräftige Trost kann nur dem zu teil werden, der sich als Glied einer Welt weiß, welche die Bestimmung hat, unter dem Walten eines persönlichen, heiligen, gerechten und liebreichen Gottes ein Reich eben dieses Gottes zu werden.

Schopenhauer kennt zwar auch die Ideen der Gerechtigkeit und des Wohlwollens, aber er kann sie seinem Systeme gemäß nur als Abschwächungen des Wollens, als Vorstufen zur Verneinung des Willens im wirklichen Leben sich realisieren lassen. Er kann aber keinen Willen annehmen, der sich mit voller Energie der Verwirklichung dieser Ideen widmet. Ein Leben nach seiner Weltanschauung würde zwar zur Ertötung alles positiv Bösen, aber auch zum Tode alles positiv Guten führen. Deshalb kann man sich von ethischer Seite nicht mit ihr befreunden. Wir haben aber im ersten Teile unsrer Untersuchung dargetan, daß sie theoretisch ebensowenig haltbar ist. Sie kann nur diejenigen eine Zeitlang blenden, welche sich durch ihre lebendige und anziehende Darstellung, durch geniale Einfälle und durch einzelne allerdings richtige und beherzigenswerte Urteile bestechen lassen. Einem ernsten Streben nach begründeter und in sich zusammenhängender Erkenntnis tut sie weder auf dem Gebiete der Metaphysik noch der Ethik Genüge.

Im übrigen hat sich Herbarts Wort über Schopenhauer bewährt. Er vergleicht ihn mit Lessing und Lichtenberg und erwartet, er als geistreicher Schriftsteller und Denker werde dazu beitragen, daß Philosophie wieder zu einer geistreichen Unterhaltung werde. Und das Gesamtergebnis? Fichte glaubte die Konsequenzen des Kantianismus zu ziehen, wenn er lehrte: »Das Ich findet sich nur im Wollen. Ich selbst bin in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, Natur; und diese meine Natur ist ein Trieb. Diese meine Natur muß ursprünglich erklärt, und aus dem Ganzen der Natur abgeleitet werden, die Natur überhaupt ist ein

organisches Ganze und wird als solches gesetzt. Ich bin als Naturprodukt, Materie, die ein bestimmtes Ganze ausmacht. Mein Leib. Unser Wille wird in unserm Leibe unmittelbar Ursache.« Diese nämliche Metamorphose der kantischen Lehre, so fährt Herbart fort, welche zwanzig Jahre früher in Fichtes Geiste vor sich ging, hat sich, mit Beiseitesetzung des Zufälligen und Individuellen in Schopenhauer zum zweiten Male ereignet; und sie mag sich künftig wiederum nach zwanzig Jahren zum dritten Male zutragen; niemals wird sich daraus ein besseres Resultat erzeugen als bisher. Immer wird sich der theoretische Teil der kantischen Lehre vollständiger zum Idealismus ausbilden; immer wird davon der letzte Grund und Boden der wahren Realität vermißt, und alsdann die Lücke durch den Willen ausgefüllt werden, den die Kritik der praktischen Vernunft, wenn schon nicht mit ausdrücklichen Worten, zum Dinge an sich gestempelt hatte; immer wird eine mystische Sehnsucht nach dem Einen, welches als das Reale betrachtet wird, das letzte Gefühl sein, worin eine solche Philosophie sich auflöst.

Verlag von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Flügel, Otto, Abriß der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 4. Aufl. 1901. XVI u. 120 Seiten. Preis 1,60 M, eleg. geb. 2,30 M.

— — Idealismus und Materialismus der Geschichte. 1898. V und 221 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.

— — Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 1902. VII und 218 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.

— — Herbart und Strümpell. (Päd. Mag. 235.) 1904. Preis 65 Pf.

— — Über das Verhältnis des Gefühls zum Intellekt in der Kindheit des Individuums und der Völker. 1905. VI u. 40 Seiten. Preis 75 Pf.

— — Über die Phantasie. 2. Aufl. (Päd. Mag. 10.) 1895. Preis 0,30 M.

— — Das Seelenleben der Tiere. 3. Auflage. 1897. IV und 176 Seiten. Preis 2,40 M, geb. 3,10 M.

— — Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1903. 4. Aufl. VIII und 270 Seiten. Preis 3,50 M, geb. 4,50 M.

— — Die Sittenlehre Jesu. 5. Aufl. 1904. 80 Seiten. Preis 1 M 20 Pf., geb. 1 M 80 Pf.

— — F. H. Th. Allihn's Grundriß der Ethik. Neu bearbeitet und erweitert. 1898. XII und 272 Seiten. Preis 4 M, eleg. geb. 5,20 M.

— — Wille. 1899. 16 Seiten gr. 8°. Preis 0,60 M.

— — Über das Absolute in den ästhetischen Urteilen. (Päd. Mag. 167.) 1901. Preis 0,40 M.

— — Über die persönliche Unsterblichkeit. 3. Aufl. 1899. 24 S. Pr. 0,40 M.

— — A. Ritschl's Philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl. 1895. VIII und 244 Seiten. Preis 2 M, geb. 2,80 M.

— — Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. VI und 210 Seiten. Preis 2,50 M, geb. 3,20 M.

— — Zur Philosophie des Christentums. Abhandlungen und Betrachtungen. 1899. 127 Seiten. Preis 1,80 M, geb. 2,70 M.

— — Kant und der Protestantismus. 1900. 44 Seiten. Preis 0,70 M.

— — Richard Rothe als spekulativer Theologe. 1899. 47 S. Preis 1 M.

— — Falsche und wahre Apologetik. (Päd. Mag. 236.) 1904. Preis 75 Pf.

— — Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts. (Päd. Mag. 51.) 1894. Preis 0,50 M.

— — Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Heft I: Kant. 1905. VII u. 65 S. Preis 1,20 M. Heft II: Fr. H. Jacobi. 1905. XX u. 54 Seiten. Preis 1,20 M. Heft III: Drobisch und Hartenstein. 1905. VI u. 88 Seiten. Preis 1,50 M. Heft IV: Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer. 1905. VI u. 72 S. Preis 1,20 M.

Baumann, Dr. **Jul.,** ordentl. Prof. der Phil. a. d. Univ. Göttingen, Über Religionen und Religion. 1905. VI u. 186 S. Preis 3,60 M.

Burk, Dr. **G.,** Sozial-Eudämonismus und Sittliche Verpflichtung. Ein Beitrag zur modernen Geistes- und Sozial-Reform. 63 Seiten. Preis 1,20 M.

Nahlowsky, Dr. **Jos. W.,** Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate. 53 Seiten. Preis 0,75 M.

— — Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. VIII und 88 Seiten. Preis 1,20 M.

— — Das Duell. Sein Widersinn u. s. moral. Verwerflichkeit. 39 S. Pr. 60 Pf.

Pokorny, J., Regierungsrat, Drei gemeinverständliche Vorträge über das Wohlgefallen am Schönen, das Pathos und die Komik. 1903. 74 S. Pr. 1,20 M.

Schilling, Dr, **Gustav,** Prof. an der Univ. Gießen, Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. 58 Seiten. Preis 0,80 M.

— — Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen d. Geistes. 2. Aufl. 24 Seiten. Preis 0,50 M.

Siebert, Dr. **Otto,** Ein kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. 1905. XVI und 318 Seiten. Preis eleg. geb. 2 M 50 Pf.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

W YORK

Religionsphilosophie
in Einzeldarstellungen
Herausgegeben von
O. Flügel.

373524

Heft V.

Schleiermachers Religionsphilosophie

nach

Chr. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

Preis 2 M.

Religionsphilosophie.

V.

Religionsphilosophie.

V.

Religionsphilosophie

in Einzeldarstellungen.

Herausgegeben

von

O. Flügel.

Heft V.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

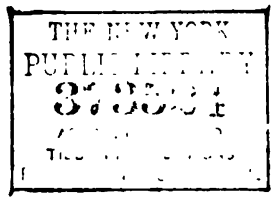
Schleiermachers

Religionsphilosophie

nach

Chr. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906


THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Inhalt.

Einleitung 1--4.

I. Theoretischer Teil.

a) Die Analyse des Selbstbewußtseins. Angebliche Empirie derselben 6. — Nachweis der Erschleichungen in derselben 7. — Die ursprüngliche Agilität des Subjekts 9. — Abstammung dieses Begriffs von Spinoza und Fichte 11.

b) Das Abhängigkeitsgefühl. Ungenauigkeit dieses Begriffs und richtigere Bestimmung 12. — Bei Schleiermacher im Grunde eine Sache des Vorstellens 13. — Spinozismus im Begriffe des Weltbewußtseins 15. — Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl 16. — Widerspruch desselben mit der vorhergehenden Theorie 16 — nur der abstrakte Begriff der relativen Abhängigkeitsgefühle 17. — Beweis dafür aus den einzelnen Charakteren desselben: der Einfachheit, Unveränderlichkeit, Indifferenz 18. — Entstehung und Widerlegung der Ansicht vom angebornen Gottesbewußtsein 19. — Folgerung daraus, daß die Frömmigkeit eine geistige Naturnotwendigkeit sei 21. — Unmöglichkeit, die leichtere oder schwierigere Erregung des Gottesbewußtseins (Sünde und Gnade) zu begreifen 23.

c) Der Anspruch des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf den Charakter eines Gottesbewußtseins. Der Grundgehalt der Vorstellung von Gott 25. — Unmöglichkeit denselben näher zu bestimmen 26. — Unterschied zwischen Gott und Welt 26. — Der Pantheismus Schleiermachers 27. — Atheismus als Konsequenz desselben 28. — Nachweis, daß Schleiermacher den leeren Grundgehalt seiner Vorstellung von Gott durch die göttlichen Eigenschaften nicht näher bestimmt; an der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht an der Heiligkeit Gottes 29. — Verunstaltung des Begriffs der göttlichen Liebe 31. — Der Gottesbegriff Schleiermachers und das religiöse Bedürfnis 32. — Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und der kosmologische Beweis 33.

d) Das religiöse Gefühl. Religiöses Gefühl und Affekt 36. — Das religiöse Gefühl der Abhängigkeit 37. — Das religiöse Gefühl und der Pantheismus 38.

II. Ethischer Teil.

a) Die Ableitung des Begriffs der Ethik aus dem höchsten Wissen 50. — Empirismus derselben 52. — Willkürlichkeit 53. — Vernunft und Natur 55. — Entweder geschichtliche Entwicklung Gottes oder die Ethik ein zu überwindender Standpunkt 56. — Der Begriff der Ethik 57.

b) Die nähere Erläuterung des Begriffs der Ethik. Notwendigkeit derselben 58. — Die Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes 59. —

Ahnung des richtigen Standpunkts 62. — Abgleiten davon durch den Spinozismus 63. — Der Begriff des Gutes 64. — Das ethische Prinzip 65. — Aufhebung des ethischen Urteils durch die Abhängigkeit der Ethik von der Physik 66. — Genauere Prüfung des Schleiermacherschen Prinzips 68. — Der richtige Weg, die ethischen Grundbegriffe zu finden 70. — Das erste Glied des Ideals bei Schleiermacher: die Aufnahme des Seins ins Bewußtsein 73. — Das zweite Glied: Die Einbildung des Geistes in das Sein 75. — Das höchste Gut 76. — Verhältnis des Willens zur Einsicht 78. — Nutzlosigkeit der Ethik im Spinozismus 83. — Die Ethik als angewandte Psychologie 84. — Das Verhältnis von Natur- und Sittengesetz 86. — Das ethische Handeln als Aufhebung seiner eigenen Bedingung 89. — Die Bedingtheit des Sittlichen durch die Fortdauer des Unsittlichen 91.

c) Von einigen Hauptpunkten der Ausführung dieses Prinzips. Die Systematisierung des Vernunfthandelns 91. — Die Ableitung der Normen für das Handeln aus der empirischen Natur der Dinge 94. — Konstruktion einer Gesellschaft Egoisten nach Schleiermachers Pflichtformeln 96. — Rückweis auf Spinoza 97. — Indifferenz dieser Ethik 98. — Die Entstellung der ethischen Idee der Liebe, bei Schleiermacher 99. — Schleiermachers Ethik eine Vorschule für den angewandten Teil der Ethik 101. — Willkür in der Behandlung der formalen ethischen Begriffe, der Pflicht, des Gutes, der Tugend 102. — Das Böse in Schleiermachers Ethik 107. — Die Notwendigkeit, es als Verneinung zu fassen 108. — Andeutung einer richtigern Bestimmung des Bösen 110.

d) Allgemeines über das Verhältnis des Spinozismus zur Ethik. Ungünstigkeit desselben für die Ethik 111. — Unmöglichkeit die Ethik aus dem Begriffe des Absoluten abzuleiten 113. — Der Maßstab der Beurteilung im Spinozismus 117. — Möglichkeit der verschiedenen Entwicklung bei den neueren Spinozisten nach der Seite des Absolutismus oder der revolutionären Gesinnung 119. — Des Kultus des Genius 120. — Der christlichen Theologie 122. — Des Kommunismus 123. — Der Gleichstellung des Individuellen mit dem Allgemeinen 124. — Des Übergewichts des Allgemeinen 125.

Einleitung.

Der überaus große und nachhaltige Einfluß Schleiermachers[1]) auf unser gesamtes Geistesleben hat seinen Grund teils in Schleiermachers Persönlichkeit und ihrer Beziehung zu seiner Mit- und Umwelt, teils in der Kraft seiner Rede, in der Wirksamkeit als Dozent, als Prediger als Seelsorger, als Ratgeber im Kultusministerium in Schul- und Kirchensachen. Und dabei vergesse man nicht, was W. v. Humboldt im 3. Briefe an seine Freundin Charlotte sagt:

»Von Schleiermacher war in ohne Vergleich höherem Grade wahr, was man von den meisten sehr vorzüglichen Menschen sagen kann, daß ihr Sprechen ihr Schreiben übertrifft. Wer also auch alle seine zahlreichen Schriften noch so fleißig gelesen, aber seinen mündlichen Vortrag nie gehört hätte, dem blieben dennoch das seltenste Talent und die merkwürdigsten Charakterseiten des Mannes unbekannt. Seine Stärke war seine tief zu Herzen dringende Rede im Predigen und bei allen geistlichen Verrichtungen. Man hätte unrecht, das Beredsamkeit zu nennen, da es völlig frei von aller Kunst war. Es war die überzeugende, eindringende Ergießung eines Gefühls, das nicht sowohl von dem seltensten Geiste erleuchtet wurde, als vielmehr ihm von selbst gleich gestimmt zur Seite ging ...«

Doch von alledem soll im folgenden ganz abgesehen werden. Lediglich die religionsphilosophischen Gedanken Schleiermachers sollen

[1]) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher stammt aus einer alten Pfarrerfamilie, ist geboren in Breslau den 21. November 1768, wird in der Brüdergemeinde zu Niesky erzogen, studiert Theologie in Halle 1787—1789, Hauslehrer bei dem Grafen Dohna-Schlobitten in Ostpreußen 1794—1796, Prediger in Landsberg an der Warthe und in Berlin 1796—1802, sodann in Stolpe 1802—1804, Professor der Theologie in Halle 1804—1807, endlich in Berlin 1807—1834, wo er am 12. Februar 1834 stirbt. Seine Werke sind in drei Abteilungen: I. Theologie, II. Predigten, III. Philosophie und vermischte Schriften, Berlin 1834—1864, herausgegeben.

zur Darstellung und Beurteilung kommen. Und auf diesem Gebiete ist sein Einfluß nicht geringer als auf den andern. Ja man kann sagen: Alle unsere zur weitern Geltung gekommenen theologischen Richtungen zehren von dem Schleiermacherschen Erbe. Ausführlich hat dies Thilo an R. Rothe und J. Müller u. a. dargetan.[1]) In ähnlichen Bahnen wandeln Biedermann, Pfleiderer, Dorner, Frank, Luthard, Ebrard u. a.[2])

Auch die Ritschlsche Schule schließt sich wenigstens in zwei Punkten an Schleiermacher an. Einmal in dem Bestreben, aus dem Selbstbewußtsein des Menschen das Mitgesetztsein des Gottesbewußtseins und daraus die Existenz Gottes abzuleiten und so alle sonstigen Beweise für das Dasein Gottes abzulehnen. Die Tatsache des (subjektiven) Glaubens gilt für die Tatsächlichkeit (Objektivität) des Geglaubten. Sodann nimmt man die zu Schleiermachers Zeit übliche Trennung der Seelenvermögen wieder auf, und meint die religiösen Gefühle seien unabhängig von der religiösen Erkenntnis, so daß jemand ungestört in religiösen Gefühlen leben könne, gleichviel welche religiöse Überzeugungen (Dogmen) er habe; diese können wechseln oder auch ganz fehlen, die Gefühle sollen dieselben bleiben können, so gewiß das Gefühlsvermögen überhanpt selbständig und zumeist unabhängig von dem Erkenntnisvermögen sei.[3])

Auch über die protestantische Theologie hinaus sind ähnliche Gedanken von Schleiermacher in die katholische gedrungen. Als Vorbereitung dazu läßt sich der Kantianismus betrachten. Derselbe ist zwar weit entfernt, dem Spinozismus verwandt zu sein, aber tatsächlich ist er doch nicht allein Vorläufer, sondern auch Vorbereiter des modernen Spinozismus gewesen. So ist jetzt auch im Katholizismus neben der heftigsten Bekämpfung Kants zugleich eine entschiedene Hinneigung dazu vorhanden. In dem VII. Hefte der Vaihingerschen Kantstudien berichtet A. Leclère sehr ausführlich über le mouvement catholique Kantien en France à l'heure présente. Ferner stellt Gloßner im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (1898, S. 130) die Versuche dar, »mit Hilfe Kants die katholischen Dogmen annehmbar zu machen.«[4])

---

[1]) Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie. Diesem Worte ist die folgende Darstellung und Beurteilung Schleiermachers vornehmlich entnommen.

[2]) O. Flügel, Die spekulative Theologie der Gegenwart. Cöthen.

[3]) O. Flügel, A. Ritschls philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl.

[4]) Dieses Für und Wider Kant spielte schon zu Kants Lebzeiten unter den katholischen Gelehrten eine Rolle. Gegenüber vielen katholischen Antikantianern

Indes ist man nicht bei Kant stehen geblieben. Das ist auch natürlich. Kant drängt entweder zum Realismus oder zum Idealismus im Sinne des Pantheismus. Wie die Mehrzahl der protestantischen Denker den letzteren Weg eingeschlagen hat, so auch ein Teil der katholischen Theologen. Auch darüber berichtet Gloßner a. a. O. 1902, XVI u. XVII und zwar unter eingehender Kritik über Kuhn, Schanz, Braig, Schell.

»Von Kant entnahm Kuhn die Entgegensetzung von Denken und Erkennen, sowie die Behauptung von der Ohnmacht der Vernunft in Rücksicht auf das Übersinnliche; von Jacobi den Gefühlsglauben oder die Aufnahme eines höheren übersinnlichen Wahrnehmungsvermögens; von Fichte den Gedanken der Subjekt-Objektivierung des sich selbst im Denken und Wollen setzenden Geistes; von Schelling die der Unterscheidung von Natur und Geist äqualierende des An- und Fürsichseins in Gott; von Baader Ausdruck und Idee des aus Gottes Ansichsein geschöpften Seins der endlichen Dinge; von Hegel endlich die Dialektik der in einer höheren Einheit aufzuhebenden Gegensätze, sowie den Gedanken einer objektiven Dialektik des Dogmas.«

Man sieht, alle die Verfehlungen der neueren idealistischen Philosophie, in denen sich Schleiermacher bewegt, sind als »Zeitgeist« in einen Teil der katholischen Theologie eingedrungen. Man kämpft dort denselben Kampf, den man in der protestantischen Theologie kämpft und, wie es scheint, noch lange kämpfen muß. Sicherlich wird die katholische Theologie viel schneller diese eingedrungene Spekulation wie einen Fremdkörper ausscheiden.[1])

Das Eigentümliche des Schleiermacherschen Einflusses besteht darin, daß er den Spinozismus in die Theologie eingeführt und eingebürgert hat. Welche innere Entwicklungen Schleiermacher auch durchgemacht haben mag, Spinozist ist er von Anfang seiner öffentlichen Tätigkeit bis ans Ende geblieben. Der Spinozismus

erwägt z. B. Reuß, Professor in Würzburg, 1789 sehr ausführlich die Frage: Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären? Er beantwortet diese Frage mit einem begeisterten Ja. Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie. Leizpzig, Breitkopf, 1793. S. 52.

[1]) Die katholische Kirche hat folgende Sätze als canones aufgestellt: So einer sagt, die Substanz oder das Wesen Gottes und aller Dinge sei ein und dieselbe; so einer sagt: die endlichen Dinge sowohl die körperlichen als die geistigen — oder wenigstens die geistigen seien aus der göttlichen Substanz ausgeflossen; oder das göttliche Sein werde alles durch die Manifestation seiner selbst; oder endlich Gott sei das universale und unbestimmte Sein, welches dadurch, daß es sich selbst bestimmt, das in Gattungen, Arten und Individuen gesonderte All konstituiere — der sei von der kirchlichon Gemeinschaft ausgeschlossen.

aber, auch in der Form des Idealismus bei Schelling und Hegel, ist philosophisch wie religiös ein falscher Weg, wie in dem vorigen Hefte Religionsphilosophie des Idealismus dargetan ist. »Mit ihm hat Schleiermacher, wie sich Taute ausdrückt, ein dialektisches Zehrfieber in die christliche Theologie und Kirche gebracht, an welchem beide, falls das Prinzip herrschend bliebe, langsam sterben müßten.« [1])

Es sei noch einmal kurz an das eigentümliche Prinzip des Spinozismus erinnert.

[1]) Taute, Religionsphilosophie II, 39. Als Schleiermachers Glaubenslehre herauskam, fragt Hegel, damals in Heidelberg: Ob denn das die Dogmatik der unierten-evangelischen Kirche sei, was man uns als solche zu bieten, die Unverschämtheit und Plattheit gehabt hat. Karl Hegel, Briefe von Hegel, 1887, S. 66.

I. Theoretischer Teil.

Zur Zeit Spinozas war die eigentliche Wissenschaft, namentlich die Naturwissenschaft noch völlig unausgebildet, damals galt der logische Realismus als Prinzip d. h. man sah die logischen Verhältnisse unter den Begriffen für die realen Verhältnisse unter den Dingen an.

Logisch angesehn ist der Allgemeinbegriff höher und einfacher als die ihm untergeordneten besondern Begriffe. Hafer und Gerste faßt man zusammen als Sommergetreide; Weizen und Roggen als Wintergetreide; alle vier Arten als Getreide. Spinozistisch oder nach Art des logischen Realismus ist nur der abstrakte Begriff Getreide eine Realität und die besonderen Arten: Sommer- und Wintergetreide, wie auch Hafer, Gerste, Roggen, Weizen sind nur real, sofern sich in ihnen die Realität Getreide darstellt. Das Allgemeine gibt dem Einzelnen Realität durch seine Immanenz. Das stammt aus der Platonisch-Aristotelischen Art, das Allgemeine (die Ideen, die Formen) als das Reale zu betrachten. Denn, sagte Plato, das Allgemeine, sich gleich Bleibende, die Ideen kenne ich und kenne sie besser als das aus unzählbaren, wechselnden Merkmalen bestehende Besondere. Was man aber erkennt, ist nicht Nichts, sondern ist etwas Reales. Folglich sind die allgemeinen Begriffe das Reale. Genau in demselben Sinne heißt es bei Schleiermacher: »Niemand wird sagen, er wisse, was nicht ist. Wissen und Sein gibt es für uns nur in Beziehung aufeinander.« [1])

Noch einen Schritt weiter, so wird das Reale zur Ursache des Besondern. Es muß also das Reale gedacht werden als etwas, das aus sich selbst, also ursachlos oder absolut, das Besondere hervorbringt. »Im spekulativen Denken, sagt Schleiermacher, wird das Allgemeine angesehn als hervorbringend das Besondere.« [2])

[1]) Sittenlehre § 23.

[2]) A. a. O. S. 33. In der Logik pflegt man sich von jeher das Verhältnis der Begriffe zu verdeutlichen, indem man jeden als einen Kreis denkt. Hafer wird

Hieraus folgt: Erstens, daß es nur Ein Prinzip der Realität geben kann. Denn alles, das Denkende wie das Seiende läßt sich logisch einem höchsten Begriffe etwa dem Einen, der Indifferenz, dem Etwas unterordnen. Zweitens dieses Eine darf nicht gedacht werden als ruhende, seiende Einheit, sondern als etwas Erzeugendes, als Ursächlichkeit und zwar als ursachloses, absolutes Werden. Drittens Aufgabe der Philosophie ist es, aus dem Einen das Besondere abzuleiten.

Auf jedem Gebiete des wissenschaftlichen Denkens ist nun eine derartige Spekulation längst aufgegeben. Hier gilt als real nur das Einzelne, dieser Hafer, diese Gerste, aber das Allgemeine etwa Getreide ist nur etwas im Denken Erzeugtes, ein Begriff, nicht realer als Obst, oder Viktoria usw. Weiter: aus dem Allgemeinen folgt niemals das Besondere, überhaupt aus Einem folgt nichts. Das absolute Werden oder die absolute Ursächlichkeit ist ein in sich widersprechender Begriff. Die ganze Art der spinozistischen Spekulation hat nicht mehr Erkenntniswert als wenn man den allgemeinen Begriff Sieg real als eine Göttin Viktoria und diese als Ursache als Geberin aller Siege denken und anrufen wollte. Wie gesagt, diese ganze Art des Denkens ist in jeder Wissenschaft längst aufgegeben. Schleiermacher jedoch steht noch mit dem größten Teil seiner philosophierenden Zeitgenossen und gegenwärtigen Anhänger ganz auf diesem Standpunkt. In Schleiermacher hat nun der Spinozismus bereits eine Wandlung durchgemacht, er ist durch den Idealismus Fichtes hindurch gegangen, darum nimmt er zum Ausgang seines Denkens das Ich, das Selbstbewußtsein.

a) Die Analyse des Selbstbewußtseins.

Da Schleiermacher die Frömmigkeit als eine besondere Bestimmtheit des Gefühls gefaßt hatte, mußte er, teils um diese besondere Bestimmtheit selbst aufzuzeigen, teils aber um darzutun, daß die Frömmigkeit ein wesentliches und allgemeines Element des menschlichen Selbstbewußtseins sei, sich zunächst auf eine Analyse desselben einlassen. (Glaubenslehre 2. Ausgabe § 4.)

Er unterscheidet hier zunächst zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Subjekte. »In keinem wirklichen Selbstbewußtsein sind

dargestellt durch einen kleinen Kreis, der nur die Haferarten umschließt. Sommergetreide ist ein größerer Kreis, der auch alle Gerstenarten mit einschließt. Noch größer ist der auch das Wintergetreide mit umfassende Kreis, also Getreide im allgemeinen. So kann man fortfahren. Der alle besondere Arten des Seienden und Gedachten umschließende Kreis ist der größte und kann nur einmal vorhanden sein, weil er alles in sich faßt. Real gedacht heißt das: es gibt nur Ein Prinzip.

wir uns unseres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Da nun das Veränderliche nicht aus dem sich selbst Gleichen hervorgehen kann, die jedesmalige Art der Bestimmung des Ich also nicht in diesem sich selbst Gleichen ihren Grund haben kann, so sind im wirklichen Selbstbewußtsein zwei Elemente — ein Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein. Das eine Element drückt das Sein des Subjektes für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem aus.« In diesem letzten Satze erfährt man, daß das wirkliche Selbstbewußtsein ein Ausdruck der Weise ist, wie das Subjekt mit anderm zusammen ist. Demgemäß heißt es sogleich weiter: »Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen in dem Subjekte dessen Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit.« Was ist nun dieses Subjekt? »Könnten wir, sagt Schleiermacher, uns das Zusammensein mit anderm wegdenken, uns selbst aber übrigens so wie wir sind, — so könnte jedes Selbstbewußtsein nur Selbsttätigkeit aussagen, welche aber nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre.« Und bald darauf spricht er von einem Momente getroffener Empfänglichkeit, durch welchen die ursprüngliche Agilität ihre Richtung empfängt. Das Wesen des Subjekts also, welches dem wirklichen Selbstbewußtsein zum Grunde liegt, ist eine ursprüngliche Agilität, die, an sich unbestimmt, durch anderes bestimmt werden kann, und auch muß, wenn wirkliches Selbstbewußtsein entstehen soll.

Die Analyse gibt Schleiermacher (Sämtliche Werke 1. Abt. 2. B. S. 593) für eine einfach und ehrlich empirische aus. — Gibt sie nun wirklich das, was man in sich wahrnimmt? Was man in sich findet, sind immer nur bestimmte Vorstellungen, bestimmte Gefühle, bestimmte Begehrungen usw. Niemand aber findet in sich ein »Sichselbst setzen«, noch überhaupt das dem Selbstbewußtsein angeblich zum Grunde liegende Subjekt mit seiner Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit! Dieser ganze Begriffsapparat gehört zu einer Theorie, die zur Erklärung des empirisch Wahrgenommenen gemacht ist, also über das Gegebene hinausliegt. Indem Schleiermacher empirisch zu verfahren glaubt, wenn er mit dergleichen abstrakten Begriffen verkehrt, steht er noch auf der Stufe der veralteten Psychologie, welche die gegebenen inneren Erscheinungen unter allgemeinen Kategorien zusammenfaßte und diese für wirkliche Seelenvermögen ausgab; nur ist seine Theorie zunächst einfacher, denn er hat in seiner ursprünglich unbestimmten Agilität nur ein einziges Vermögen, aus welchem

er die gegebenen Erscheinungen ableitet, und sodann konsequenter, indem er nicht bei den niedrigen Klassenbegriffen stehen bleibt, sondern in der hergebrachten Weise der Hypostasierung allgemeiner Begriffe bis zur Einheit aufsteigt. Auch mit der Annahme einer Außenwelt, nämlich des Von-außen-kommens der Empfindungen ist er zurückgeglitten in den vor-idealistischen Standpunkt.

Es ist nun leicht zu zeigen, daß diese sogenannte Analyse voll von Erschleichungen ist. Die Erschleichung beginnt schon im ersten Satze, daß wir im wirklichen Selbstbewußtsein uns unseres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe sei, niemals allein bewußt seien, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Denn dieses »Zugleich« scheint ein gegebenes durch Selbstanschauung aufzufassendes Nebeneinanderstehen beider Elemente auszusagen. Freilich setzen wir in jedem Augenblicke uns als bekannt voraus und betrachten die neuen Bestimmungen, welche der Augenblick uns bringt, als für uns zufällig, so daß wir meinen, wir wären vollkommen dieselben geblieben, wenn auch ganz andere Begebnisse uns widerfahren wären. Allein untersuchen wir dieses anscheinend sich gleichbleibende Ich näher, so werden wir in ihm auch nur solche zufällige Bestandteile entdecken, die irgendwie geworden sind; ziehen wir diese nun auch ab, so bleibt zuletzt nur das reine Ich, das reine Sichwissen übrig, von dem niemand zu sagen weiß, wer da wisse, noch was gewußt werde, ein Begriff, der sich als solcher im wirklichen Selbstbewußtsein weder allein noch mit anderm findet, sondern eben nur ein reines Abstraktum ist. Ist nun dies reine sich selbst gleichbleibende Ich nicht vorhanden, so kann das wirkliche Selbstbewußtsein nur auf der Seite des Irgendwiegewordenseins liegen, und ein Sichselbstsetzen, das nicht ursprünglich ein Gewordensein wäre, findet sich gar nicht. Ebendeshalb aber ist auch das Subjekt, der Träger des Selbstbewußtseins, nicht ursprünglich ein Ich, weder ein schlafendes noch ein wachendes, da es sonst ein Sichwissen ohne allen Inhalt — eine reine Unmöglichkeit — sein müßte. Freilich entsteht nun die schwierige Aufgabe, das Selbstbewußtsein aus solchem zu erklären, das noch kein Selbstbewußtsein ist, und wie es zugeht, daß die Ichheit, obgleich sie fortwährend sich verändert, doch immer dieselbe zu sein scheint; wogegen die gewöhnliche Ansicht den Menschen mit einem ursprünglichen Selbstbewußtsein, wenn auch nur dem Keime nach, zu begaben, allerdings viel bequemer ist, dafür aber auch eine wirkliche Erkenntnis des menschlichen Selbstbewußtseins für sich stets verschlossen finden wird.

Wir treffen weiter auf den Satz, daß aus dem Sichselbstgleichen

das Veränderliche nicht hervorgehen könne. Das ist ein spekulativer Satz; wenn also daraus geschlossen wird, die wechselnde Bestimmung des Selbstbewußtseins könne ihren Grund nicht in dem Sichselbstgleichen haben, so ist dies nicht die Aussage einer ehrlichen Empirie. Die Kategorie der Ursache ist bekanntlich kein durch die Erfahrung gegebener Begriff, sondern schon von dem nichtphilosophischen Denken zur Erklärung des empirischen gebildet. Unter dem Vorgeben der Empirie ist also »das Irgendwiegewordensein durch das Zusammensein mit anderm« mit Hilfe eines spekulativen Satzes erschlichen, — eine Erschleichung, die man freilich alle Tage begeht. Die innere Erfahrung zeigt in der Tat nur eine bald schnellere bald langsamere Veränderung, ohne die Ursachen dazu zu geben; weshalb auch Fichte durch eine wirkliche Analyse des Selbstbewußtseins zum Idealismus getrieben wurde, der keine äußern Ursachen anerkennt. Und der philosophische Gang wird auch immer von der Empirie aus zunächst zum Idealismus führen, obgleich nicht dabei stehen bleiben; denn den Idealismus zerstören seine inneren Widersprüche, und durch diese erst wird man genötigt, zu dem Realismus fortzuschreiten.

Während nun jene Erschleichung Schleiermacher nicht eigentümlich zur Last fällt, begegnen wir jetzt einem mehr eigentümlichen Kunststücke, wodurch er den Begriff der Selbsttätigkeit oder der ursprünglichen Agilität als das Wesen des Subjekts gewinnt. »Könnten wir, sagt er, uns das Zusammensein mit anderm wegdenken — so könnte das Selbstbewußtsein nur Selbsttätigkeit aussagen — eine unbestimmte Agilität —.« Wohl; wenn wir nur nicht einen Widerspruch begingen, indem wir von unserm Zusammensein mit anderm abstrahieren und doch dabei unser Selbstbewußtsein festhalten! Denn denken wir jenes Zusammensein hinweg, so fallen damit auch alle individuellen Bestimmungen des Ich, welche eben daraus entstanden sein sollen; mit diesen besonderen aber auch die allgemeinen, und das reine Ich selbst; denn diese haben nur in Beziehung auf das besondere Sinn und Bedeutung. Es wäre dann also von gar keinem Selbstbewußtsein und also auch von keiner Aussage desselben die Rede. — Doch auch dieses Kunststück ist bei Schleiermacher nicht ganz eigentümlich. Es erinnert lebhaft an die Art, wie Kant den Raum als Anschauung a priori dartut. Wenn er meint, man könne sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, obwohl man sich ganz wohl denken könne, daß keine Gegenstände darin angetroffen würden, der Raum liege also den äußeren Anschauungen a priori zum Grunde: so ist das, allgemein genommen, derselbe Beweis, den Schleiermacher für seine ursprüngliche Agilität

führt. Beide aber sind auf gleiche Weise falsch. Allerdings wenn man in dem Bewußtsein die bestimmten Tätigkeiten aufhebt, — wie im Raume die ihn erfüllenden Gegenstände —, so bleibt die abstrakte Möglichkeit des Agierens, wie dort die abstrakte Möglichkeit des Außereinander in Gedanken zurück; denn überall wo die Wirklichkeit aufgehoben wird, behält man doch immer die Möglichkeit. Und weiter bedeutet nun jene unbestimmte Agilität nichts, als die abstrakte Möglichkeit des Agierens. Diesen abstrakten Gedanken aber als das seiende Wesen des Subjekts zu setzen, heißt weiter nichts, als Abstraktionen hypostasieren, mythologische Wesen schaffen.

Und nun gar welch ein metaphysisches Unding ist dies Subjekt mit seiner ursprünglichen Agilität! Es wird ohne Zweifel als seiend gedacht, da es selbständig anderm gegenübersteht; als solches muß es von einer eigentümlichen, selbständigen Qualität sein. Als diese wird nun die Agilität, die Tendenz zum Aussichhervortreten gesetzt. In dieser Tendenz aber liegt der innere Widerspruch, daß es ihm unmöglich ist, in sich zu bleiben, obgleich es doch in sich ist. Es muß ein ursprünglicher Zwiespalt, eine ursprüngliche Unruhe in ihm gedacht werden, die es nicht bleiben läßt, wie es ist. Dann aber wird es auch niemals gewesen sein und also auch überhaupt nicht sein, wie es ist. Denn wäre es irgend einmal gewesen, wie es ist, so würde es auch immer sein, wie es ist, da hier von keinen äußeren Einflüssen die Rede ist; es würde also auch keinen Trieb haben, aus sich herauszutreten. Daß man die Ungereimtheit in einem solchen Begriffe nicht merkt, daran ist das gewöhnliche Denken schuld. Man hat sich aus seiner Selbstbeobachtung einen allgemeinen Begriff vom Streben und Begehren gebildet, ohne die Bedingungen desselben deutlich erkannt zu haben, und da man nun in sich solche einzelne Strebungen findet, die unter jenen allgemeinen Begriff fallen, so meint man, dieses Einzelne sei nur eine Äußerung jenes Allgemeinen, und man könne ohne weiteres ein Wesen mit einem allgemeinen Streben ursprünglich begabt setzen, wenn man auch von diesem Streben keinen Inhalt anzugeben weiß. Und nun gar ein Streben zum Aussichheraustreten! d. h. ein Streben sich selbst zu entzweien! Wenn man darunter auch nur ein sich Offenbaren, Manifestieren meint, so setzt das doch eine ursprüngliche Beziehung des Subjekts auf etwas anderes voraus, die ihm vollends seine Selbständigkeit raubt. Denn ist das Wesen des Subjekts diese Beziehung auf anderes, so ist es nur Relatives, und wenn das andere auch ursprünglich eine solche Beziehung auf anderes ist, so löst sich alles in Relationen auf. Es ist aber schon an sich ungereimt, einen solchen relativen

Begriff ohne seinen Beziehungspunkt zu setzen. Das Handeln oder Handelnwollen setzt einen Gegenstand voraus, auf welchen gehandelt wird. Es kann also ohne diese Beziehung nicht gedacht werden, und doch soll man es ohne dieselbe denken. Es hat ebensoviel Sinn, als von einer Ursache ohne Wirkung zu reden. Nur eine törichte Ausflucht würde es sein, zu sagen: das Subjekt mit seiner Agilität werde ja eben so gesetzt, daß es immer mit anderm zusammen sei; seine Agilität sei also in der Wirklichkeit niemals unbestimmt, sondern bestimmt, also auch jener Widerspruch gar nicht vorhanden. Denn offenbar würde man bei diesem Einwurfe vergessen, wovon die Rede ist. Denn es handelt sich um die Denkbarkeit, d. h. Widerspruchslosigkeit jenes Subjekts, nicht aber um die Art, wie man sich sein Zusammensein mit anderm denken mag. Ehe hiervon die Rede sein kann, muß man erst wissen, was das Subjekt ist; und sein Zusammensein mit anderm kömmt jedenfalls zu spät, um die innern Ungereimtheiten seines Begriffes wieder gut zu machen. Soll aber in jenem Einwurfe gesagt sein, man behaupte eben die Notwendigkeit des Zusammenseins des Subjekts mit anderm, so gesteht man den aufgezeigten Widerspruch ein, ohne es zu wissen; denn das hieße nur: es sei dem Begriffe nach unmöglich, jenes Subjekt an und für sich zu setzen.

Dem mit der Geschichte der neuern Philosophie Bekannten kann diese Analyse des Selbstbewußtseins ihre Abstammung nicht verhehlen. Sie ist ein in Fichtesche Gewänder gehüllter Spinozismus. Den Einfluß Fichtes erkennt man sogleich an dem Sichselbstsetzen und an jener ursprünglichen Agilität; denn beides ist sein Eigentum. Nachdem ihm nämlich in seiner Analyse des Selbstbewußtseins die Außenwelt so sehr verschwunden war, daß er behauptete, den Ausdruck »äußere Erfahrung« nicht einmal zu verstehen, versuchte er das Ich, welches ihm als das allein Seiende übrig blieb, zum Realprinzipe von allem zu machen. Das Ich setzt sich und sein Nicht-Ich. Daher findet er auch in seiner Sittenlehre das Ich als ursprünglich wollend und handelnd; es ist reine Agilität, reine Tendenz zum Handeln, hat aber keinen äußeren gegebenen Gegenstand seines Handelns, sondern dieser soll durch jene reine Agilität selbst erzeugt werden. An dieser Aufgabe aber scheiterte das ganze Unternehmen. Trotz der angestrengtesten Bemühungen wollte es nicht gelingen, aus dem Unbestimmten das Bestimmte hervorzuzaubern. Es blieb immer ein, aus dem Ich unbegreifbarer, Anstoß nötig, um jener reinen Tendenz ihre Richtung zu geben. Was nun Fichte suchte und nicht finden konnte, schien Spinoza längst zu besitzen. Der menschliche

Geist, als ein Teil der unendlichen Substanz, welche ewig eine causa sui, also ein ursprüngliches Agens ist, mußte ja eben deshalb auch bei ihm ursprüngliche Agilität, ja ein Sichselbstsetzen sein, als Teil der causa sui. Die Bestimmtheit aber dieser einzelnen Agilität ist bei Spinoza nicht schwer zu finden. Denn da die einzelnen Modifikationen in der unendlichen Substanz sich gegenseitig determinieren, so ist der endliche Geist, als eine derselben, beständig mit andern zusammen, wodurch eben seine an sich unbestimmte Agilität beständig ihre Richtung empfängt. Aber bei Spinoza ist die Fichtesche Verlegenheit nur an einen andern Ort verlegt. Konnte Fichte den Grund der Bestimmtheit des einzelnen Ich nicht finden, so kann Spinoza die endlichen Modifikationen nicht aus der unendlichen Substanz erklären.

Wir finden uns also mit dieser sogenannten Analyse des Selbstbewußtseins wieder mitten im Spinozismus; ein übles Vorspiel für das aus derselben entwickelte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl.

b) Das Abhängigkeitsgefühl.

Jenen beiden Elementen des Selbstbewußtseins, dem Sein des Subjekts für sich und dem Zusammensein desselben mit anderm, oder der Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, entsprechen nun, je nachdem das eine oder andere überwiegt, zwei Gefühlszustände. (S. 18.) »Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbsttätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur, weil wir anderwärts her so geworden sind, sondern vornehmlich weil wir nicht anders als nur durch ein Anderes so werden konnten. Dieses, weil anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbsttätigkeit nicht so bestimmt werden konnte.« — Diese Erklärung zeigt zuerst, wie wenig genau Schleiermacher es mit dem Begriffe des Gefühls nimmt. Denn weder das Bewußtsein, anderswoher so geworden zu sein, und noch viel weniger das andere, daß wir nur durch ein Anderes so werden konnten, kann mit Recht ein Gefühl genannt werden, da unter das Gefühl eigentlich nur Lust oder Schmerz, Angenehmes und Unangenehmes fällt. Will man aber jenes Bewußtsein ein Gefühl nennen, so wird man wenigstens nicht vergessen dürfen, daß es allerlei Vorstellungen und Begehrungen wesentlich mit einschließt. Denn das Bewußtsein, daß wir nur durch ein Anderes

so werden konnten, setzt wenigstens den Versuch voraus, uns anders bestimmt zu denken, weil wir ohne denselben uns der Unmöglichkeit nicht bewußt sein können. Sodann aber, was hier die Hauptsache ist, wird die bloße Aussage, daß unsere Empfänglichkeit irgendwoher getroffen ist, mit Unrecht schon für ein Abhängigkeitsgefühl ausgegeben. Empfinde ich irgend ein Objekt, z. B. sehe ich dieses Grün, so ist zwar meine Empfindung durch dasselbe bestimmt, und solange ich den Blick darauf hefte, liegt es nicht in meiner Selbsttätigkeit, dieses Grün zu empfinden oder nicht. Aber deshalb werde ich noch nicht sagen, daß ich mich von demselben abhängig fühle, sofern ich nämlich meinen Blick nach Belieben davon abwenden kann, ohne Unlust zu fühlen. Denn ein Gefühl, das den Namen eines der Abhängigkeit verdient, setzt voraus, daß ein Versuch sich von der Einwirkung eines andern zu befreien gemacht — aber entweder gänzlich fehlgeschlagen ist, oder sie doch nur vermindert hat. Es ist bedingt durch ein gehemmtes Begehren, das sich gegen eine bestimmte Einwirkung richtet, aber sie nicht völlig aufheben kann. Eben wegen dieses Mißlingens der Strebung wird jedes Abhängigkeitsgefühl ein schmerzliches sein. Man wird hoffentlich nicht einwerfen, daß man sich in der Abhängigkeit auch wohl fühlen könne. Denn dieses Lustgefühl bezieht sich nicht auf das Abhängigsein, sondern ist durch ein Gut hervorgebracht, das uns durch anderes geworden ist. Der bloße Umstand aber, daß es uns durch einen andern geworden ist, und nur durch ihn hat werden können, wird gar nicht gefühlt, sondern nur vorgestellt. — Es wird sich später eine Gelegenheit darbieten, zu zeigen, daß auf den eigentlichen Abhängigkeitsgefühlen allerdings die Frömmigkeit beruhe, wenn auch nicht in ihnen bestehe.

Schleiermacher meint die eben beschriebenen Gefühle offenbar nicht; denn sein sogenanntes Abhängigkeitsgefühl soll gegen Lust und Unlust an und für sich indifferent sein. Er kann deshalb auch nur die Aussage des Selbstbewußtseins darunter verstehen, daß sich das Ich, gleichviel auf welche Weise, von anderm bestimmt weiß. Ein solches Bewußtsein aber ist an und für sich noch kein Gefühl, sondern ein Vorstellen. Das Gefühl aber, das damit verbunden sein kann, nicht aber notwendig ist, hängt dann erst von der Beschaffenheit ab, wie das Ich bestimmt ist. Jenes Abhängigkeitsgefühl, wie es von Schleiermacher dargestellt wird, ist daher eigentlich eine Sache des Vorstellens — wenn auch nicht des Erkennens und Wissens —, und das Gefühl ist dabei nur eine begleitende Erscheinung.

Dieses Bewußtsein des Bestimmtseins durch anderes ist nun nach

Schleiermacher durch das Freiheitsgefühl beschränkt, sofern wir uns unsers Zusammenseins mit der Welt bewußt sind; auf dem Gebiete des Weltbewußtseins gibt es weder schlechthiniges Abhängigkeits- noch Freiheitsgefühl.

Der Satz ist an und für sich unverfänglich, allein er erleidet bei Schleiermacher eine eigentümliche Deutung. »Wenn man, sagt er, auf denselben Gegenstand, von dem man sich abhängig fühlt, selbsttätig einwirken kann, so sagt unser Selbstbewußtsein eine Wechselwirkung zwischen uns und dem Gegenstande aus, also nur ein relatives Abhängigkeits- und relatives Freiheitsgefühl. Das findet statt im Zusammensein mit allem, was sowohl unsre Empfänglichkeit anspricht, als auch unserer Selbsttätigkeit vorgelegt ist.« Aber dieses Bewußtsein der Wechselwirkung soll sich nicht allein auf die einzeln vorhandenen Dinge beziehen, sondern auch stattfinden, »sofern wir das gesamte Außeruns als Eins, ja auch, weil andere Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, zu welcher wir Verhältnis haben, darin gesetzt ist, mit uns als Eins, d. h. als Welt setzen.« Demnach behauptet er weiterhin, daß wir in demselben Sinne, in welchem die Weltkörper auf uns einwirken, auch ein Kleinstes von Gegenwirkung auf sie ausüben. — Woher der einfache und ehrliche Empirist das wohl wissen mag? Oder ist sich vielleicht im Ernste jemand bewußt, etwa auf den Sirius eine Gegenwirkung auszuüben? — Da man leicht sieht, daß Schleiermacher statt der Reaktion gegen die Einwirkung d. h. Vorstellung der Dinge, eine gegen die Dinge selbst setzt, so wäre es nicht der Mühe wert, davon zu reden, wenn nicht jene Behauptung seine Art zu denken deutlich charakterisierte. Von der erfahrungsmäßig gegebenen Wechselwirkung zwischen uns und einigen Dingen der Welt springt er sofort in ein verallgemeinerndes Verfahren. Er setzt das gesamte Außeruns mit uns als Eines, d. h. er faßt alles unter irgend einem allgemeinen Begriffe zusammen, und da dieser hier kein anderer sein kann, als der des Endlichen, Bedingten, so macht er sofort eine Wechelwirkung zwischen allem und jedem daraus. Das aber ist nicht eine Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseins, sondern die eines einzelnen philosophischen Systems, und bestimmt, des spinozischen. Bei Spinoza bestimmen die unendlich vielen Modifikationen der Substanz sich gegenseitig, so daß jede einzelne die Bedingung für alle übrigen ist, ohne welche sie nicht sein würden, wie sie sind. Fichte drückt denselben Gedanken in seiner kräftigen Weise so aus: »In jedem Momente ihrer Dauer ist die Natur ein zusammenhängendes Ganze, — du könntest kein Sandkörnchen von seiner Stelle rücken, ohne dadurch, vielleicht unsichtbar für deine

Augen, durch alle Teile des unermeßlichen Ganzen hindurch etwas zu verändern.« [1]) Aber wo ist denn dieser Zusammenhang der ganzen Welt, diese ihre wirkliche organische Zusammengehörigkeit gegeben? — Diese Behauptung einer Wechselwirkung zwischen allen Teilen der Welt beruht auf dem falschen Satze: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum (Spin. eth. II. prop. 7). (Ordnung und Zusammenhang der Ideen ist derselbe als Ordnung und Zusammenhang der Dinge). Weil alle Dinge unter dem allgemeinen Begriffe des Endlichen in Gedanken zusammengehören, so, meint man, gehören sie auch in Wirklichkeit zusammen. — Auch hier also ruht die Glaubenslehre Schleiermachers auf dem Spinozismus.

Zur Vorbereitung auf das absolute Abhängigkeitsgefühl möge man sich jetzt erinnern, daß bei Spinoza die endlichen Modifikationen, während sie sich gegenseitig bestimmen, mit der unendlichen Substanz natürlich in keiner Wechselwirkung stehen können; da diese eben die immanente Ursache aller ihrer Modifikationen ist. Deshalb geht der Zug der Kausalität nicht vom Endlichen zum Unendlichen zurück, sondern nur von diesem zu jenem hin. Das Endliche ist somit vom Unendlichen absolut abhängig. Zugleich aber erinnere man sich an den eigentlichen Gehalt derartiger Reden. Der Begriff der absoluten Substanz des Spinoza bezeichnet in Wahrheit nur den abstrakten Begriff des Seins, welcher sich in allen Begriffen der endlichen Dinge als logisches Prädikat findet. Jene absolute Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen bedeutet daher auch nur ein logisches Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Besondern. Hebt man nämlich in Gedanken einen allgemeinen Begriff auf, so hebt man damit zugleich alle besonderen auf, die unter jenen fallen, da eben der allgemeine Begriff eins ihrer Merkmale ist. In der Sprache Spinozas heißt es aber: Gott ist die immanente Ursache aller Dinge. — Es mag seltsam klingen, aber jenes logische Verhältnis des Allgemeinen und Besondern ist dennoch der eigentliche Kern und Gehalt der Schleiermacherschen Reden vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle. Seine dialektische Kunst hat zwar das ihrige getan, um ihm selbst und andern den wahren Bestand der Sache zu verhüllen; allein es wird nicht unmöglich sein, ihr Gewebe zu zerreißen.

Gemäß seiner psychologischen Theorie von der an sich unbestimmten Agilität des Subjekts, die von anderem bestimmt sein müsse, wenn wirkliches Selbstbewußtsein entstehen solle, leugnet

[1]) Die Bestimmung des Menschen S. 23 in dem Abschnitte, wo er den spinozistischen Realismus schildert.

Schleiermacher zunächst das Vorhandensein eines schlechthinigen Freiheitsgefühls. Denn da die Selbsttätigkeit nur als eine durch anderes bestimmte zum Bewußtsein kommt, so kann man sich ihrer nicht als einer unbeschränkten bewußt werden. Das könnte nur sein, wenn man sich bewußt werden könnte, daß die ganze Mannigfaltigkeit dieser Bestimmungen ihren Grund allein in der ursprünglichen Agilität des Subjekts hätte, — ein Bewußtsein, welches Fichten als Ziel vorschwebte.

Aber folgt nicht aus denselben Gründen, daß es auch kein absolutes Abhängigkeitsgefühl geben kann? Denn wenn auf jede Einwirkung jedes Gegenstandes, der uns irgendwie gegeben wird, eine Gegenwirkung der Selbsttätigkeit stattfinden muß, wenn aber jeder einzelne Lebensmoment seinem Gesamtinhalt nach durch solche Einwirkung und Rückwirkung bestimmt ist, da ja nach jener Theorie das ganze Seelenleben auf dem Zusammensein von Selbsttätigkeit und irgendwie getroffener Empfänglichkeit beruht, — so muß ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, d. h. eine Bestimmtheit unseres Selbstbewußtseins, in welchem das Element der Selbsttätigkeit fehlt, ebenso unmöglich sein, als das schlechthinige Freiheitsgefühl, in welchem das Getroffensein der Empfänglichkeit fehlen würde. Schleiermacher sagt selbst von jenem Abhängigkeitsgefühle: »Es kann streng genommen nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein.« Da nun aber das ganze wirkliche Leben aus den einzelnen Momenten besteht, wo soll es denn sein? Etwa in der Einheit mehrerer Momente oder aller? Aber die Einheit mehrerer kann uns auch wieder nur in einem einzelnen Momente zum Bewußtsein kommen, die Einheit aller jedoch gar nicht.

Wie zieht sich nun Schleiermacher aus der Sache? »Allein, sagt er, das unsere ganze Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.«

In diesem Satze ist die ganze Aufzeigung des gesuchten Gefühls enthalten. Der Hauptgedanke ist unstreitig, daß dasjenige Selbstbewußtsein, welches die schlechthinige Freiheit verneint, an und für sich schon ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit ist. — Jene Freiheit aber war deshalb verneint, weil zu jedem Freiheitsgefühl ein

Abhängigkeitsgefühl gehört, da unsere Selbsttätigkeit nicht diese bestimmte sein kann, wenn sie nicht einen Gegenstand hat; diesen aber hat sie selbst nicht gesetzt. Dieses Bewußtsein in seiner Allgemeinheit ist nach der jetzigen Aussage das absolute Abhängigkeitsgefühl. Denn nicht ein einzelnes, bestimmtes Abhängigkeitsgefühl ist gemeint, sondern das unser ganzes Leben begleitende. Es bezieht sich nicht auf einen einzelnen Akt unserer Selbsttätigkeit, von dem es aussagte, daß er anderwärts her wäre, sondern auf unsere ganze Selbsttätigkeit, also auf alle wirkliche Akte derselben. Nun aber war im vorhergehenden ein einzelnes bestimmtes Bewußtsein dieser Art für ein relatives Abhängigkeitsgefühl erklärt. Was haben wir hier also anders als die Gesamtheit dieser relativen Abhängigkeitsgefühle in ihrer Einheit, oder das abstrakte Gemeinsame derselben? Diese Einheit der relativen wird für das absolute ausgegeben; das ist das ganze Kunststück!

Man würde sich aber gröblich irren, wenn man diese Einheit der relativen Abhängigkeitsgefühle für ein wirkliches Gesamtgefühl nehmen wollte. Es gibt wirklich ein Gesamtgefühl der Abhängigkeit, wenn man das »Gesamt« nur nicht in strengem Sinne nehmen will. Es wird erzeugt durch das Verschmelzen vieler einzelner solcher Gefühle, wobei sich die Besonderheit derselben verwischt; und wird besonders lebhaft hervortreten bei umfassender Betrachtung des eignen wie des menschlichen Lebens überhaupt in seiner Abhängigkeit. Aber dieses ist ein wirkliches Gefühl, das als solches einen einzelnen Lebensmoment erfüllen und sich durch mehrere hindurch ziehen kann, sobald es einmal entstanden ist. Jenes absolute Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers soll aber in keinem einzelnen Momente als solchem vorkommen; daher ist es nicht ein solches Gesamtgefühl, sondern in Wahrheit das Gemeinsame aller einzelnen in einen abstrakten Begriff gefaßt.

Der täuschende Schein, durch welchen Schleiermacher sich selbst und seine Leser überredet, es sei hier von einem absoluten und nicht von dem relativen Abhängigkeitsgefühle die Rede, liegt einmal darin, daß er hier nicht mehr von einem Bewußtsein redet, das sich auf einen einzelnen Moment bezieht, sondern das unser ganzes Dasein begleitet; obgleich es doch nur dieses Bewußtsein relativer Abhängigkeit ist, welches in jedem einzelnen Momente vorhanden ist, und von dem man, abgesehen von seinen besonderen Modifikationen, sagen muß, daß es unser ganzes Leben begleitet, da unsere Selbsttätigkeit, die niemals Null ist, nicht ohne Bestimmtsein durch anderes sein kann. Denn das Gemeinsame der einzelnen Abhängigkeitsgefühle muß sich in allen finden, und da unser Leben eine

ununterbrochene Kette derselben ist, so zieht sich das Gemeinsame durch das ganze Leben hindurch. Aber dies Gemeinsame ist eben nur eine Abstraktion, kein wirkliches Gefühl.

Sodann liegt ein täuschender Schein in den Worten, daß jenes absolute Abhängigkeitsgefühl aussagen soll, unsere ganze Selbsttätigkeit sei von anderwärts her. Nach den vorangeschickten Voraussetzungen von dem Zusammensein der Selbsttätigkeit mit dem Bestimmtwerden durch anderes, kann hierin der Wahrheit nach nichts anderes liegen, als daß unsere ganze wirkliche Selbsttätigkeit ihre Bestimmtheit durch anderes nicht durch sich selbst hat. Allein die Worte: »unsere ganze Selbsttätigkeit« können auch allenfalls den Gedanken mit sich bringen, als ob auch jene ursprünglich unbestimmte Agilität das eigentliche Wesen des Subjekts von anderwärts her wäre. Folgte dies wirklich aus Schleiermachers Deduktion, so könnte er sich rühmen, ein absolutes Abhängigkeitsgefühl, in seinem Sinne, aufgewiesen zu haben. Aber jenes unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Bewußtsein kann nur aussagen, daß unsere ursprüngliche Agilität uns nur als eine durch anderes bestimmte zum Bewußtsein kommen kann. Denn da nach Schleiermacher selbst jene Agilität an und für sich uns nicht zum unmittelbaren Bewußtsein kommen kann, so kann das unmittelbare Selbstbewußtsein auch keine Aussage enthalten, die sich auf jene Agilität, wie sie an und für sich ist, bezöge.

Ist nun das absolute Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers in Wahrheit nur die in der Reflexion auf das gesamte Leben aufgefaßte abstrakte Einheit aller besonderen relativen Abhängigkeitsgefühle, so hat er auch sich mit ihm nicht über das Gebiet der Wechselwirkung oder das Weltbewußtsein erhoben; er hat in ihm kein drittes Gefühl zu den beiden andern, also auch keine neue Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Seine Meinung ist freilich eine andere. Ihm hat sich jene abstrakte Einheit zu einem wirklichen Gefühle verdichtet, das zwar an und für sich nicht im wirklichen Selbstbewußtsein vorkommt, sondern nur im Verein mit dem Weltbewußtsein, aber doch ein wirkliches Element desselben ist. — Auch hier also offenbart sich wieder das gewöhnliche Verfahren des Spinozismus: abstrakten Begriffen reale Gültigkeit beizulegen. Wie sich dem Spinoza der reine Begriff des Seins zu seiner unendlichen Substanz verdichtete, so verwandelt sich auch hier der abstrakte Begriff eines Gefühls in ein wirkliches Gefühl; und wie jene Substanz toto genere von ihren Modifikationen verschieden sein sollte, so soll auch hier das absolute eine ganz andere Art von Gefühl sein, als das relative.

Als Beleg für die Richtigkeit unserer Behauptungen können wir die weiteren Aussagen Schleiermachers über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl benutzen (vergl. Glaubenslehre § 5, 3, S. 28). Es soll zunächst ein einfaches, immer sich selbst gleiches, gegen Lust und Unlust indifferentes Gefühl sein. — Einfach nämlich muß es wohl sein, weil es eben die abstrakte Einheit der ununterbrochen fortlaufenden Momente gefühlter Abhängigkeit ist, und in dieser Einheit alle Verschiedenheiten der besondern Abhängigkeitsgefühle nicht mitgedacht werden. Es ist immer sich selbst gleich — eben weil, wie Hegel sagt, das Allgemeine sich unverändert durch den Wechsel des Besondern hindurchzieht. Es ist endlich indifferent gegen Lust und Unlust. Denn in dem allgemeinen Begriffe des Gefühls der Bestimmtheit durch anderes kann jener Unterschied natürlich nicht sein, ebensowenig, wie in dem Begriffe des Gefühls überhaupt. Deshalb ist aber doch jedes wirkliche Gefühl entweder das der Lust oder Unlust oder aus beiden gemischt. Ebenso ist auch etwa der allgemeine Begriff der Farbe indifferent gegen die Unterschiede der besonderen Farben. Es wird aber doch niemandem einfallen, diesen allgemeinen Begriff als eine absolute Farbe zu denken und diese dann von den übrigen Farben zu unterscheiden; wie Schleiermacher sein absolutes Abhängigkeitsgefühl zu den beiden relativen als ein drittes hinzuzählt. — Eine fernere Bestimmung jenes Gefühls soll sein, daß es nicht mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein oder dem Weltbewußtsein verschmilzt, sondern daß beide nur aufeinander bezogen sind. Zwei wirkliche Gefühle aber würden entweder miteinander verschmelzen, oder das eine das andere unterdrücken. Das Allgemeine und das Besondere aber kann natürlich nicht miteinander verschmelzen, sondern nur im Denken aufeinander bezogen werden.

Bei den beiden folgenden ihm beigelegten Eigenschaften müssen wir etwas länger verweilen. Es soll nämlich auch eingeboren sein und immer mit leben.

Da es demselben wesentlich ist, sich auf keinen gegebenen einzelnen Gegenstand, noch auf die Gesamtsumme des Gegebenen beziehen zu können, weil ja in dem allgemeinen Begriffe der Abhängigkeit keine Beziehung auf einen besonderen Gegenstand als solchen enthalten sein kann, (denn diese würde immer ein besonderes Gefühl mitbringen) — so kann Schleiermacher natürlich nicht einsehen, wie es im Laufe des wirklichen Lebens entstanden sei. Ist es nun aber dennoch wirklich, wie er meint, so muß es ursprünglich

im Menschen sein.[1]) Und ist der Geist nach Schleiermacher im Menschen zur Seele geworden, oder ist nach Spinoza die Seele des Menschen ein Teil der unendlichen Substanz, insofern diese denkend ist, so muß ja wohl, meint man, dem menschlichen Geiste das Bewußtsein dieser seiner Beschränkung einwohnen, wenn auch nicht als entwickeltes Bewußtsein, so doch »im Verborgenen« als Keim.

Gerade diese Bestimmung der Ursprünglichkeit jenes Gefühls ist recht dazu geeignet, denen die Theorie Schleiermachers lieb und wert zu machen, die von einer solchen hauptsächlich das verlangen, daß sie ihrem Gefühle zusagt. Wie erhebend scheint es zu sein, daß das fromme Gefühl ursprünglich im Menschen ist, daß es zu seiner Natur gehört, daß es, wenn auch zu unterdrücken, doch nicht auszurotten ist; welche würdige Ansicht von der menschlichen Natur! Welche kräftige Ermahnungen zur Frömmigkeit lassen sich daran knüpfen! Es muß wahr sein, da es so erhebend ist! — Darüber vergißt man aber nur zu leicht, die Wahrheit des Gedankens unparteiisch zu untersuchen, und bereitet sich dadurch späterhin die größten Verlegenheiten, wenn man selbst versucht den Gedanken auszudenken.

Ohne nun der Würde des Menschen noch der Frömmigkeit, die auf ganz andern Gründen beruhen, den mindesten Abbruch tun zu wollen, müssen wir doch sagen, daß jene Behauptung eine durchaus irrige ist.

Der Schluß freilich, ein geistiges Geschehen, dessen Ursprung man nicht aus dem in der Erfahrung Gegebenen zu erklären weiß, sei angeboren, ist der neuern Zeit sehr geläufig. Auf ihm beruhen die Formen der Anschauung und der Kategorien, welche nach Kant im menschlichen Gemüte von vorn herein bereit liegen, um den rohen Stoff, welchen die Empfindung liefert, zu gestalten; auf ihm alle die Reden von angebornen Ideen und Keimen u. dergl. Was man sich freilich darunter denkt, vermag man nicht deutlich zu sagen. Man schwankt gewöhnlich zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Jene Ideen und Keime sollen nicht eine bloße Möglichkeit, aber auch nicht die volle Wirklichkeit sein; sie sind eben — Keime des Wirklichen! Bei diesem Bilde beruhigt man sich, da ja jeder die Natur eines Keimes kennt!

Ist nun aber alles, was wir in uns wahrnehmen, und dessen

---

[1]) Vergl. Sämtl. W. II. 2, S. 586. »Was ich unter dem frommen Gefühle verstehe, geht gar nicht von der Vorstellung aus, sondern ist die ursprüngliche Aussage über ein unmittelbares Existenzialverhältnis.«

Ursprung wir nicht aus der Erfahrung zu begreifen wissen, angeboren, so muß es entweder eine Mannigfaltigkeit von Keimen, Anlagen, Vermögen usw. ursprünglich in uns geben, oder aber einen allgemeinen Keim, der alles Besondere in sich enthält. — Ist jenes, so verschwindet die Einheit der Seele. Anstatt ein wahres Eins zu haben, hat man ein ursprünglich Vieles, das nur durch ein gedachtes Band zusammengehalten wird. Dann kann man aber den Grund nicht finden, weshalb jene selbständigen Keime und Anlagen sich nicht auch selbständig entwickeln, und wie es zugehe, daß die angenommenen verschiedenen Vermögen sich im wirklichen geistigen Geschehen gegenseitig bedingen und voraussetzen und sich hemmend oder fördernd durchdringen. Denn eine bloße Zusammenfassung des Vielen in Einem, ein bloß gedachtes Band besitzt Elastizität genug, um dem Verschiedenen nebeneinander und ungestört durcheinander Raum zu geben. — Die andere Ansicht aber von Einem allgemeinen geistigen Keime oder Urtriebe scheint zwar die Einheit der Seele zu retten, vermag aber hier ebensowenig wie anderwärts aus dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten.

Diese Ansicht, wie man sie auch wenden möge, ist daher unvermögend, dies gegebene geistige Geschehen zu erklären. Doch das möchte sein, wenn sie keine schlimmern Folgen hätte. — Ist nämlich die menschliche Seele mit solchen ursprünglichen Formen begabt, in denen sie denken und fühlen muß, wer gibt mir dann Sicherheit, daß es nicht Wesen mit ganz andern Formen und Gesetzen des Bewußtseins gibt? Hat doch selbst Kant, der nüchterne, von einem ganz anders eingerichteten Verstande, als dem menschlichen, geschwärmt; was er nur konnte, weil seine apriorischen Formen des Gemüts nur eine allgemeine menschliche Subjektivität begründeten, außer welcher aber aber noch viele andere möglich sind. Damit aber wird alle objektive Bedeutung des menschlichen Denkens aufgehoben. Ist nun auch das absolute Abhängigkeitsgefühl eine solche angeborne Form des menschlichen Bewußtseins, — wer bürgt dann dafür, daß nicht alle Frömmigkeit eine bloße subjektive Täuschung ist, die für das menschliche Gefühl freilich ebenso allgemein und notwendig ist, wie etwa die optische Täuschung, daß sich die Sonne bewegt? — Führt also diese Ansicht zum Subjektivismus und damit zu einer rettungslosen Skepsis, zum Verzweifeln an aller objektiven Wahrheit, so wird man hoffentlich zufrieden sein, wenn ihr ein angeborner Fehler nachgewiesen wird.

Der Fehler liegt aber einfach darin, daß man bei dem obigen Schlusse ganz übersieht, daß dasjenige, was aus dem einzelnen in

der Erfahrung Gegebenen als solchem nicht zu begreifen ist, durch das Zusammensein und Aufeinanderwirken desselben erzeugt sein kann. Woher ist z. B. die Harmonie des Dreiklangs? Weder liegt sie in dem einfachen Tone der Prime, noch der Terz, noch der Quinte, noch in allen dreien, sie als ein bloßes Aggregat betrachtet. Muß man nun deshalb etwa schließen, es sei eine angeborne Form der menschlichen Seele, jene drei Töne als harmonisch zu hören? Oder kann man nicht ebensogut schließen: die Harmonie liegt freilich nicht in den einzelnen, aber sie erzeugt sich vielleicht aus dem Zusammensein derselben? Dieser Schluß ist vorläufig ebenso möglich, wie jener, wenn man auch noch nicht sogleich einsieht, wie es möglich sei, daß aus dem Zusammensein vieler ein Ergebnis hervorgeht, welches in allen einzelnen nicht zu finden ist. Führt aber die erste Ansicht zu Ungereimtheiten, so wird man es mit dieser zweiten versuchen müssen. Freilich erfordert diese dann eine weitläufige und schwierige Arbeit des Denkens — wie sie etwa in der Metaphysik und Psychologie Herbarts vorliegt, — um den Ursprung dessen in der menschlichen Seele zu erklären, das nicht unmittelbar auf die sinnliche Erfahrung hinweiset, während die erste Ansicht viel gemächlicher und bequemer ist, da mit der Annahme, daß alles dieser Art angeboren sei, jede weitere Untersuchung über den Ursprung desselben abgeschnitten wird.

Wir können also weder finden, daß eine solche Ansicht einen großen philosophischen Forschungstrieb verrate, noch auch, daß sie die Würde des Menschen sonderlich wahre, da sie ihm alle Aussicht auf die Erkenntnis objektiver Wahrheit versperrt. Aber es ergibt sich noch eine andere Folge daraus, die gerade denen, welche daran ihre Ermahnungen zur Frömmigkeit anknüpfen möchten, höchst unerwünscht kommen muß. Denn ist jenes absolute Abhängigkeitsgefühl angeboren, so muß es auch immer mitleben, und alle ethische Forderungen der Frömmigkeit kommen deshalb zu spät. Wie nämlich die Kantischen angebornen Formen des Bewußtseins auch immer mitleben und immer sich selbst gleich sind, so daß alles Empfinden und Denken unwillkürlich und notwendiig nach denselben geschieht, auch ehe der Mensch sich derselben bewußt wird, — so und gerade so muß es auch mit jenem angebornen Gefühle sein; es muß notwendig dem geistigen Geschehen seinen Stempel fortwährend aufdrücken. Solange freilich auf der ersten tierähnlichen Stufe des Menschen das Selbstbewußtsein sich noch nicht entwickelt hat, so lange ist gleichsam noch keine Masse für diese Form vorhanden; sie ist da noch »im Verborgenen«. Sobald aber bewußte Selbsttätigkeit

und Abhängigkeit da ist, muß auch das fromme Gefühl alle Momente des Lebens erfüllen oder wenigstens begleiten, je nachdem das unmittelbare oder vermittelte Selbstbewußtsein überwiegt. Denn da die Frömmigkeit selbst in dem Bezogensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf das Weltbewußtsein besteht, jenes aber immer mitlebt, so muß es auch immer auf dieses bezogen sein, d. h. die Frömmigkeit ist eine geistige Naturnotwendigkeit; und eine Forderung fromm zu sein, hat ebensoviel Sinn, als die Forderung, alles in Raum und Zeit anzuschauen. Daß diese Konsequenz gegen Schleiermachers Absicht ist, braucht nicht erst gesagt zu werden. Ihm liegt nur an der Möglichkeit, daß jeder bewußte Moment ein frommer sei; seine Sätze aber geben ihm mehr, als er gebrauchen kann, anstatt der Möglichkeit die Notwendigkeit. — Der merkwürdige Prozeß, wie er dieser Notwendigkeit entschlüpft, ist in der zweiten Ausgabe seiner Glaubenslehre verwischt; dagegen liegt er in der ersten deutlich vor. »Das höchste Wesen — heißt es daselbst S. 41 — muß als eingeboren angesehen werden und als immer mitlebend (im Gefühl), woraus folgen würde, daß, gibt es wirklich fromme Erregungen und sind sie das Beschriebene, das ganze Bewußtsein alsdann eine ununterbrochene Reihe von frommen Erregungen sein müsse, welches als Forderung wohl öfters ausgesprochen, als Erfahrung aber nirgends nachgewiesen ist.« Man muß nun erwarten, daß auf jenes »würde« mit einem »wenn nicht« der Grund angegeben werde, weshalb jene Folgerung dennoch nicht gezogen werden dürfe. Allein danach sucht man in dem dort Folgenden vergebens; denn es wird weiterhin nur davon geredet, daß, wenn das fromme Gefühl sei, es notwendig mit einem sinnlichen zusammensein müsse. Der zu erwartende Grund muß also, wenn er überhaupt da ist, in jenem Satze selbst liegen. Es liegt aber nur der Widerspruch der Erfahrung mit jener Folgerung darin. Allein einen solchen Satz: Aus dieser meiner Theorie würde dieses oder jenes folgen, wenn nicht die Erfahrung widerspräche, möchte man einem Schleiermacher kaum zutrauen; und doch bleibt nichts anderes übrig, wenn jener Satz überhaupt Sinn haben soll. So muß sich denn leider eine theoretisch notwendige Folgerung, weil ihr die Erfahrung widerspricht, in eine ethische Forderung verwandeln. — Soll noch gesagt werden, daß etwas ganz anderes geschehen müßte? daß vielmehr die ganze Theorie zu verwerfen war, wenn sich Folgerungen ergaben, die der Erfahrung widersprachen, zu deren Erklärung doch eben jene Theorie dienen sollte?

Schleiermacher nimmt weiterhin aus der Erfahrung den Unterschied der leichteren und schwierigern Erregung des frommen Ge-

fühls auf, aber ohne einen Grund desselben anzugeben. Man darf sich darüber nicht wundern; denn ein solcher Grund ist nach seiner Theorie unmöglich. Ist nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur der allgemeine Begriff der relativen Abhängigkeitsgefühle, so muß er ja gleichmäßig auf alle Momente des Lebens bezogen werden, da in allen immer Bestimmtheit der Selbsttätigkeit ist. Aber gesetzt auch, es wäre ein wirkliches Gefühl, so ist doch wegen seiner Einfachheit an keinen Widerstreit mit einem besondern Elemente des sinnlichen Selbstbewußtseins zu denken. Das Bewußtsein, daß unsre Selbsttätigkeit von anderwärts her ist, bezieht sich gleichmäßig auf alle Momente des Lebens, mag darin das Abhängigkeitsgefühl oder das Freiheitsgefühl überwiegen; denn da alle Selbsttätigkeit durch anderes bestimmt ist, so kann auch das Bewußtsein derselben nicht jenem Abhängigkeitsgefühle widersprechen. Und Schleiermacher wäre auch gewiß der Letzte gewesen, der gemeint hätte, je mehr im Menschen das Freiheitsgefühl überwiege, desto schwächer müßten seine frommen Erregungen sein, oder gar dasselbe widerstreite dem frommen Gefühle. Aber auch alle Abhängigkeitsgefühle müssen sich mit dem absoluten Abhängigkeitsgefühle einigen. Denn (S. 26) »wenn in diesem (schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle) die schlechthinige Freiheit verneint wird, so geschieht dieses — nicht von uns als jetzt so und nicht anders seienden Einzelnen, sondern nur von uns als einzelnem endlichen Sein überhaupt.« Darin liegt deutlich genug, daß es sich mit jedem Besondern gleichmäßig einigen muß; denn kein Besonderes ist mehr oder weniger als ein anderes unter seinem Allgemeinen enthalten.

Hieraus ergibt sich nun, daß, da der Unterschied der Lust und Unlust in der Einigung des höchsten Selbstbewußtseins mit dem sinnlichen nach jener Theorie verschwinden muß, auch die Reden von Sünde und Gnade, die sich auf jenen Unterschied stützen, bei Schleiermacher ohne Bedeutung und Sinn sind, wenn man ihnen nicht die aus eigener christlicher Erfahrung bekannten Gefühle und Zustände unvermerkter und unberechtigter Weise unterlegen will. Das möchte indessen immerhin geschehen, wenn nur nicht jene Theorie mit dieser Erfahrung im Widerspruche stände.

c) Der Anspruch des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf den Charakter eines Gottesbewußtseins.

Jene unrichtige Theorie vom Selbstbewußtsein und vom absoluten Abhängigkeitsgefühle würden wir auf sich beruhen lassen können,

wenn sie nicht eben den Anspruch machte, die Frömmigkeit zu erklären, und in diesem Gefühle nicht das ursprüngliche Gottesbewußtsein enthalten sein sollte. Wir kommen hier also zu dem letzten Zwecke unserer Untersuchung.

Jenen Anspruch legt Schleiermacher (S. 22 ff.) in folgenden Sätzen vor. »Das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins soll durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden, und dieses ist für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben.« — »Die Vorstellung Gott ist nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, — so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühle das mitbestimmende ist, und worauf wir unser Sosein zurückschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalte entwickelt werden muß.«

Welches ist nun dieser Grundgehalt? Bei der Frage: woher unsere Abhängigkeit? setzen wir schon voraus, daß sie eine Ursache habe. Wir fragen daher nicht: ob eine Ursache derselben da sei, sondern welche? Auf diese Frage aber antwortet jener Grundgehalt nicht, sondern er ist sie gleichsam selbst; denn jenes Woher, jenes Mitbestimmende in diesem Gefühl sagt mir, daß irgend eine Ursache desselben vorhanden sei, nicht aber welche Ursache dies sei, ob sie etwa Ein Seiendes oder mehrere oder ein Verhältnis mehrerer Seiender sei.

Aus dieser absoluten Unbestimmtheit der Vorstellung von Gott geht Schleiermacher dadurch heraus, daß er das Gebiet, auf welchem die Antwort für jenes Woher zu suchen ist, negativ beschränkt. Dieses Woher soll nicht die Welt sein in dem Sinne des zeitlichen Seins. S. 185 heißt es darüber näher: »Die Welt, wenn man sie auch als Einheit setzt, — ist sie doch die in sich selbst geteilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesamtheit aller Gegensätze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, wovon der Mensch auch eins ist und an allen Gegensätzen teil hat.« Daher, weil alle mitlebenden Teile der Welt in Wechselwirkung stehen, kann sich auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht auf die Welt beziehen; es »ist also nicht als ein Mitgesetztsein der Welt zu erklären, sondern nur als ein Mitgesetztsein Gottes, als der absoluten ungeteilten Einheit.«

Welches ist der Unterschied, der hier zwischen Gott und der Welt gemacht wird? und welches ist nun der Gehalt der Vorstellung Gottes?

Erinnern wir uns des Ergebnisses unserer vorangehenden Unter-

suchung. — Dagegen können wir nichts machen, nicht reagieren, daß wir uns nicht in jedem Augenblicke irgendwie bestimmt fühlen. Können wir auch gegen den Einfluß jedes einzelnen besonderen Gegenstandes, der uns bestimmt, eine Gegenwirkung ausüben: unsrer Abhängigkeit oder Bestimmtheit im allgemeinen können wir uns niemals entziehen. Das war der wahre Gehalt des absoluten Abhängigkeitsgefühls. Diesem Bewußtsein, obgleich es nicht ohne die einzelnen Momente besonderer Abhängigkeit vorhanden sein würde, entspricht doch kein besonderer Gegenstand, von dem unser Sosein ausgeht, auch nicht die Gesamtheit dieser Gegenstände, solange in ihrer Gesamtvorstellung noch irgendwie ihre besondere Beschaffenheit aufbewahrt ist. Sondern wie in jenem Bewußtsein absoluter Abhängigkeit all und jeder Unterschied der besondern Abhängigkeit nicht mitgedacht wird, so muß auch in der ihr entsprechenden Vorstellung ihrer Ursache jeder Gegensatz und jede Besonderheit aufgehoben sein. Die Antwort also auf die Frage, welches die Ursache jener absoluten Abhängigkeit sei, kann nicht lauten: diese oder jene Ursache ist es, sondern nur: es ist die abstrakte Einheit aller besonderen Ursachen der Abhängigkeit. Beim rein allgemeinen Begriffe der Abhängigkeit entspricht auch nur der rein allgemeine Begriff ihrer Ursache; wie jener über alle Gegensätze des Besondern erhaben ist, so auch dieser. Daher kann es folgerichtig gar nicht unternommen werden, den Grundgehalt der Vorstellung von Gott näher zu bestimmen oder ihn weiter zu entwickeln; denn jede nähere Bestimmung würde Gott in Gegensätze einführen.

Damit beantwortet sich auch die Frage nach dem Unterschiede zwischen Gott und der Welt. Diese als Gesamtheit aller einzelnen Gegenstände, die unser Bewußtsein bestimmen — ist die Ursache unserer bestimmten Abhängigkeit. Gott ist die abstrakte Einheit aller Ursachen unserer Abhängigkeit: — also Gott ist die abstrakte Einheit der Welt.

Faßt man nun die Welt unter dem Begriffe des Seins, indem man zu dem Gedanken weiterschreitet, daß ihr als Ursache unserer besonderen Abhängigkeit auch ein Sein zukomme, so ist sie das mannigfaltige oder geteilte Sein; Gott aber die Einheit dieses mannigfaltigen Seins, in welcher alle Gegensätze aufgehoben sind, d. h. Gott ist das reine Sein, der völlig abstrakte Begriff des Seins, der eben weiter gar keinen Inhalt hat als: »Sein.« Dasselbe reine Sein, von welchem Hegel behauptet, es sei gleich dem reinen Nichts, dem absolut Leeren; — ein Begriff, der auch bei diesem die erste und abstrakteste Definition Gottes ist.

Daß wir aber mit diesem Begriffe des reinen Seins bei Schleiermacher recht kommen, beweisen seine schon angeführten Worte, daß wir im absoluten Abhängigkeitsgefühle die absolute Freiheit nur als einzelnes, endliches Dasein überhaupt verneinen, »so daß wir uns hier keinem andern Einzelnen entgegensetzen, vielmehr hierin aller Gegensatz zwischen einem einzelnen und einem andern aufgehoben ist« (S. 26). Was anderes kann folgen als: sondern wir setzen uns dem nicht-einzelnen, dem nicht endlichen, d. h. dem reinen Sein, entgegen? — Zwar scheint Schleiermacher den Ausdruck des reinen Seins zu vermeiden; er nennt Gott die ungeteilte, absolute Einheit; die Welt aber die geteilte. Aber was ist jene absolute Einheit anders als der abstrakte Begriff der Einheit? Denn da der Begriff einer geteilten Einheit nur der des Zusammengefaßtseins des Mannigfaltigen in einen Begriff ist, so muß sich diese Einheit auf dasjenige beziehen, dessen Einheit sie ist; bei der Welt also auf die einzelnen Dinge. Abstrahiert man nun von dieser Beziehung, so erhält man den reinen Begriff der Einheit, der Zusammenfassung in Eins. Man hat also auch nur wieder einen ebenso leeren und abstrakten Begriff, wie den des reinen Seins, oder vielmehr noch einen abstrakteren; denn in dieser Einheit ist auch der von Schleiermacher sonst gemachte Gegensatz zwischen dem reinen Sein und dem reinen Denken aufgehoben.

Wir werden also nicht umhin können, Schleiermacher denen beizugesellen, welche den abstraktesten Allgemein-Begriff, zu welchem ihre Spekulation sie führt, mit dem Namen Gottes zu benennen sich erdreisten. Der wahre Gehalt seiner Sätze führt zum Pantheismus. Allerdings wenn man unter einem Pantheisten denjenigen verstehen will, der allen Unterschied zwischen Gott und der Welt aufhebt, so kann Schleiermacher mit Spinoza sagen, sein Gott sei toto genere von der Welt verschieden. Allein das ist eben das Schlimme, daß dieser Unterschied zwischen Gott und der Welt nur der einer logischen Abstraktion ist. Gott ist nur der Name für einen logisch höheren Begriff als den der Welt, daher denn auch der Unterschied in Wahrheit nur ein gedachter ist, dem keine objektive Wirklichkeit entspricht. Das Charakteristische des Pantheismus aber besteht eben darin, daß man jenen allgemeinsten Begriff zugleich für ein Reales hält. Als das reale Allgemeine wird daher Gott über die Welt gestellt, aber zugleich, weil er die Natur des logischen Allgemeinen behält, das nur in seinem Besonderen ist, als der Welt immanent gedacht. Deshalb ist auch der Name Pantheismus für diese Ansicht nicht unrichtig; denn da nach ihr das

Allgemeine das Wesen des Besonderen ist, so ist Gott in allem das eigentlich Seiende. — Sobald sich nun die Unhaltbarkeit dieses realen Allgemeinen offenbart, und man erkennt, daß der Begriff, den man als Gott dachte, nur eine Abstraktion ist, die bloß für unser logisches Denken Gültigkeit haben kann, so sinkt der mystische Nebel des Pantheismus und der Atheismus kommt zu Tage; denn eine leere Abstraktion wird man nicht anbeten wollen. Wer daher nur einen pantheistischen Gott hatte, und doch in der allgemeinen Richtung jenes Denkens bleibt, wird sich nun ohne Gott sehen, — ein Ereignis, welches in unsern Tagen leider nicht zu den sehr seltenen gehört; das aber noch viel häufiger vorkommen würde, wenn alle die, welche der Modephilosophie huldigen, die wahre Konsequenz ihres Denkens deutlich einsähen, und dann doch nicht ihre vermeintliche Wissenschaft fahren lassen wollten.

Schleiermacher ist natürlich von diesem Schritte zum Atheismus so weit wie möglich noch entfernt, sobald man auf seine Gesinnung sieht. Er steht noch tief in der Einbildung, daß jener absoluten Einheit ein Reales entspreche. Das eigentliche, absolute Was desselben, hält er aber für unerkennbar; denn, — wie wir schon aus unserm ersten Abschnitte wissen — er sah ein, daß kein wirklicher Begriff gefunden werden könne, der über allen Gegensatz erhaben sei. Seine Bezeichnungen Gottes können daher auch nur den Wert von inadäquaten, relativen haben. In der Dogmatik also, wo er nur die Aussagen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls behandelt, können auch nur solche Ausdrücke gewählt werden, die auf dieses eine Beziehung haben. Gott wird daher hier nicht gedacht als reines Sein, oder als Identität von Wissen und Sein u. dergl., sondern nur als die absolute Einheit aller Ursachen der Abhängigkeit.

Aus diesem Grundgehalte der Vorstellung von Gott, meint nun Schleiermacher, müsse aller anderweitige Inhalt derselben abgeleitet werden; und er stellt deshalb auch im weiteren Verlaufe seiner Glaubenslehre die bekannte Reihe göttlicher Eigenschaften auf.

Bei dem allgemeinen Beweise, daß es unmöglich sei, aus jenem abstrakten Begriffe allein etwas abzuleiten, brauchen wir uns hier nicht mehr aufzuhalten. Es mag aber zweckmäßig sein, nachzuweisen, daß Schleiermacher in der Tat auch nichts aus jenem Grundgehalte ableitet.

Soll Gott über allen Gegensatz erhaben gedacht werden, wie das seiner Vorstellung entsprechende absolute Abhängigkeitsgefühl, und ist die Vorstellung von ihm nur der Ausdruck dieses Gefühls, so können die ihm angeblich beigelegten Eigenschaften auch nur

Ausdrücke sein für die verschiedenen Modifikationen dieses Bewußtseins der absoluten Abhängigkeit, deren Verschiedenheit aber ihren Grund nicht hat in diesem Einfachen und immer sich selbst Gleichen, sondern in der Verschiedenheit unsers Weltbewußtseins. Jene Vorstellung von Gott selbst aber muß immer in ihrer abstrakten Einfachheit bleiben, wenn der Kanon Schleiermachers, daß Gott über allen Gegensatz erhaben sei, seine Geltung behalten soll. Daher sind denn auch die aufgestellten Eigenschaften Gottes entweder nur andere Ausdrücke für jene Grundvorstellung, oder jener Kanon wird verletzt. — In den Eigenschaften der Ewigkeit und Allgegenwart wird bei Schleiermacher nur der zeitliche Wechsel und die Räumlichkeit verneint, d. h. aber nur, daß wir unser absolutes Abhängigkeitsgefühl nicht auf die in Zeit und Raum geteilte Einheit, die Welt, beziehen sollen. Der Begriff der Allmacht ist aber nur jene ursprüngliche Vorstellung von Gott selbst unter einem andern Namen; der Begriff der absoluten Ursache, jenes Woher, auf welches wir unser und alles andere Sosein zurückschieben, enthält aber noch keine nähere Bestimmung dieses »Woher«.

Der Begriff der Allwissenheit scheint dagegen ein Neues zu bringen; denn daß jenes Woher, jene absolute Ursache, ein Wissendes sei, liegt nicht in seinem Grundgehalte. Allein man würde sich sehr täuschen, wenn man meinte, es würde damit etwa der Begriff der göttlichen Persönlichkeit eingeführt. Durch den Ausdruck Allwissenheit soll vielmehr »vorzüglich bevorwortet werden, daß die Allmacht nicht als eine tote Kraft gedacht werde«. Es würde dasselbe erreicht, meint Schleiermacher, durch den Ausdruck »schlechthinige Lebendigkeit,« ja er gibt dieser Darstellungsweise den Vorzug, weil sie noch mehr gegen alle fremdartige Darstellungsweise sicher stellt (S. 294).

Der Begriff des Wissenden wird also ersetzt durch den allgemeinen des Lebendigen. Und was will nun Schleiermacher mit der Lebendigkeit der Allmacht? Man soll sie nicht nach Analogie der toten Kräfte denken! Entweder nun gibt es auch tote Kräfte — dann fällt Gott unter den Gegensatz des Lebendigen und des Toten, wider den obigen Kanon; oder es gibt keine toten Kräfte, d. h. Kräfte, die nichts wirken, Ursachen, die nichts verursachen, sondern jede Kraft als solche ist eine lebendige, wirkende; dann aber wird mit diesem Begriffe der Lebendigkeit nur gesagt, man solle den Begriff der Allmacht nicht falsch denken. Wir kommen also damit dennoch nicht zu einem anderweitigen Inhalt der Vorstellung Gottes, sondern bleiben bei dem alten, daß Gott die absolute Ursache sei.

Aber allerdings wird es durch diese »schlechthinige Lebendigkeit« deutlicher, was unter dem Gotte Schleiermachers zu denken sei. Soll nämlich Gott nicht unter einen Gegensatz fallen, so kann in ihm kein Unterschied des Seins und des Geschehens, der Ruhe und der Wirksamkeit, des Todes und Lebens gesetzt werden; wird nun aber das Leben von ihm ausgesagt, was nur ein konkreterer Ausdruck für das Werden sein kann, so ist Gott jenes absolute Werden, welches als zeitlos und immer sich selbst gleich auch zugleich das absolute Sein ist, jene absolute Unruhe, die zugleich die absolute Ruhe, jene absolute Ursache, die zugleich ihre Wirkung ist.[1]) — Von den neueren Versuchen aber, aus diesem absoluten Werden die Persönlichkeit Gottes herauszuspinnen, ist Schleiermacher noch weit entfernt. Wie wenig hold er vielmehr diesem Begriffe ist, zeigt sich unter andern darin, daß er (S. 316) den Begriff der göttlichen Selbstbilligung deshalb verwirft, weil er ein gespaltenes Bewußtsein »fast notwendig« voraussetze. Da nun die Selbstbilligung in moralischer Hinsicht die Harmonie des Selbstbewußtseins ist, so kann unter dem Gespaltensein kein moralischer Zwiespalt gemeint sein, sondern nur die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt in Gott, also das Selbstbewußtsein, in dessen Begriffe eben der Unterschied zwischen Wissendem und Gewußten, hier also zwischen Urteilendem und Beurteilten liegt. Mit der Selbstbilligung verwirft demnach Schleiermacher auch das Selbstbewußtsein. Jenes »fast notwendig«, das die Notwendigkeit fühlt, aber sich doch nicht gern eingestehen möchte, ist ein passender Ausdruck für den Frieden, welcher in dieser Glaubenslehre zwischen Christentum und Spinozismus geschlossen ist. Der christliche Glaube kann sich seinen selbstbewußten Gott, der in seiner absoluten Selbstbilligung seine Seligkeit hat, nicht rauben lassen; denn mit dem Begriffe der Selbstbilligung gehen ihm alle ethischen Begriffe von Gott verloren. Darum hat er der Philosophie Schleiermachers jenes »fast« abgerungen, damit es doch allenfalls als möglich offen bleibe, sich die göttliche Selbstbilligung zu denken, ohne in Gott das Gespaltensein in Subjekt und Objekt zu setzen.

Mußte sich Schleiermacher nach seinen Grundsätzen scheuen von einem persönlichen Gotte zu reden, so bedurfte es einer künstlichen Wendung, um die im christlichen Glauben gegebenen ethischen Eigenschaften Gottes einzuführen. Die Heiligkeit Gottes soll nach ihm

[1]) Es braucht wohl nicht überall bemerkt zu werden, daß die nächsten Konsequenzen Schleiermachers stets zu der Hegelschen Philosophie hinführen. Was bei jenem unentwickelt verborgen liegt, ist bei diesem ausdrücklich gesetzt.

die göttliche Ursächlichkeit sein, welche in uns das Gewissen, und die Gerechtigkeit die, welche den Zusammenhang zwischen Übel und Sünde setzt. Er will also hier die absolute Ursache durch ihre Wirkungen charakterisieren. Allein da nach seiner eigenen Aussage (S. 286) nicht von der Wirkung auf die Ursache soll geschlossen werden können, so erhält durch jene Eigenschaften der Begriff der absoluten Ursache = Gott keine näheren Bestimmungen, sondern es wird nur einiges aus der Menge ihrer Wirkungen herausgehoben; ihr Begriff selbst bleibt in seiner ursprünglichen Unbestimmtheit. — Wenn nun aber Schleiermacher unter dem Gewissen, welches von jener absoluten Ursache gesetzt ist, das versteht, daß alle aus dem Gottesbewußtsein hervorgehenden und durch dasselbe erregbaren Handlungsweisen auch als Forderungen sich im Selbstbewußtsein geltend machen, so daß jede Abweichung der Lebensäußerungen davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde, aufgefaßt wird; — so erinnern wir nur daran, daß mit jenem absoluten Abhängigkeitsgefühle alle Handlungsweisen auf gleiche Weise vereinbar sind und daß Schleiermacher nirgends den Grund aufzeigt, weshalb einige ihm entgegenständen, andere aber nicht. Aus jenem einfachen absoluten Abhängigkeitsgefühle können sich daher unmöglich ethische Forderungen ergeben. Freilich wenn man hier den christlichen Gottesbegriff unterschiebt, so hat jener Begriff vom Gewissen Sein und Bedeutung; nicht aber, wenn man der Glaubenslehre Schleiermachers nichts leihet, was sie nicht hat.

Am schlimmsten ist es dem Begriff der göttlichen Liebe ergangen. Sie soll nach II. Tl. S. 559 die Eigenschaft sein, vermöge deren das göttliche Wesen sich mitteilt. Zunächst kann das gar keine Aussage des frommen Selbstbewußtseins sein; denn da wir in demselben vom Wesen Gottes nichts wissen, so können wir auch nicht wissen, ob das in uns mitgesetzte Gottesbewußtsein, worin die göttliche Selbstmitteilung bestehen soll, eine Mitteilung seines Wesens ist, oder nicht. Das könnte nur durch eine objektive Spekulation erkannt werden. Aber davon abgesehen, so besteht die göttliche Liebe darin, daß wir uns bewußt sind, unser absolutes Abhängigkeitsgefühl oder unser Gottesbewußtsein nicht durch unsere Freiheit zu haben, sondern auch als etwas von jenem »Woher«, worauf wir alle unsere Bestimmtheit am letzten Ende zurückschieben, bewirktes. Da es nun ungereimt wäre zu behaupten, jenes Abhängigkeitsgefühl sei durch unsere Agilität an und für sich bewirkt, so ist die göttliche Eigenschaft der Liebe wiederum nur ein Kanon, den Begriff der absoluten Abhängigkeit und weiterhin den der absoluten Ur-

sache richtig zu denken. Auch auf einem andern Wege löst sich diese sogenannte göttliche Liebe in den Begriff der absoluten Ursache, oder des absoluten Produzierens auf. Das Sichmitteilen setzt freilich streng genommen einen Gegenstand voraus, dem etwas sich mitteile. Da nun aber ein solcher Gegenstand, nach Schleiermacher, ursprünglich nicht für Gott vorhanden sein kann, so muß das Sichmitteilen das Produzieren selbst sein; und wir erhalten damit den echt pantheistischen Begriff einer Selbstentfaltung Gottes zu dem von ihm Produzierten, d. h. in der Welt. Wenn aber Schleiermacher in der Tat diesen Begriff der göttlichen Selbstmitteilung nur auf die Mitteilung des Gottesbewußtseins beschränkt, so ist das wieder dem christlichen Glauben zu Gefallen getan, der eben in der Bestimmung des Menschen zur Gottähnlichkeit den höchsten Beweis der göttlichen Liebe sieht. — Wenn man nun aber gar die Liebe Gottes, wie sie bei Schleiermacher gefaßt wird, an den echten Begriff der Liebe hält, so sieht man sofort, daß jenes Sichselbstmitteilen dieses heiligen Namens nicht wert ist. Denn lieben kann nur ein persönliches Wesen, das sich von andern empfindenden Wesen unterscheidet, diese als andere weiß und in diesem Bewußtsein des Unterschiedes sich rein dem Wohle derselben widmet. Jene göttliche Selbstmitteilung ist dagegen nur ein gleichgültiger Naturprozeß. Denn da Gott als absolute Ursache gefaßt ist, so ist ihm das Produzieren notwendig, und es geschieht entweder ohne Bewußtsein, oder wenn ein göttliches Wissen um sein Produzieren angenommen wird, so kann es dasselbe nur begleiten, nicht aber den göttlichen Willen motivieren, da in dem absolut über jeden Gegensatz Erhabenen kein solcher Unterschied zwischen Tun und Wissen gesetzt werden kann, daß eins auf das andere wirke.

Von der göttlichen Weisheit aber brauchen wir nur den Satz anzuführen, daß sie das höchste Wesen ist in der schlechthinigen einfach und ursprünglich vollkommenen Selbstdarstellung und Mitteilung gedacht; verglichen mit dem andern, daß wir nach derselben das gesamte endliche Sein als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk denken müssen, um bemerklich zu machen, daß also die Welt die Darstellung und Mitteilung des göttlichen Wesens selbst ist.

Durch diese beiden Eigenschaften der Liebe und Weisheit ist es also nur noch deutlicher herausgetreten, daß jene absolute Ursache, Gott, eine causa sui ist, die sich selbst hervorbringt. Insofern sie sich selbst hervorbringt, wird sie Gott genannt; insofern sie aber hervorgebracht wird, heißt sie Welt. Aber hiemit erhält

natürlich jener Begriff der absoluten Ursache keinen anderweitigen bestimmten Inhalt, denn da zwar Verursachendes und Bewirktes dasselbe sein soll nur in verschiedener Hinsicht, aber der Rückschluß vom Bewirkten auf die Ursache nicht erlaubt sein soll, so mußte man erst das Wesen der Ursache kennen, um auch das Bewirkte zu erkennen.

Der Gott Schleiermachers ist also unter keinem anderen Begriffe zu denken als dem der absoluten Ursache, oder wenn man will, des absoluten Werdens. Diejenigen aber, welche meinen in der Unbestimmtheit, in welcher jener seinen Gottesbegriff läßt, sei nur das Bekenntnis einer subjektiven menschlichen Unwissenheit enthalten, es sei aber damit nicht geleugnet, daß Gott an sich ein qualitativ bestimmtes Wesen sei, dessen absolute Qualität wir nur nicht erkennen könnten, sind daran zu erinnern, daß sie in Schleiermachers Sinne es unternehmen, Gott als ein bestimmtes und deshalb von anderem verschiedenes Wesen zu denken, das also unter einen Gegensatz fällt, obgleich dieser keinen Satz so sehr einschärft, als daß Gott über alle Gegensätze müsse erhaben gedacht werden.

Was aber hat nun endlich das wirklich religiöse Bedürfnis an jenem real gedachten absolut Allgemeinen, der absoluten Ursache, oder dem absoluten Werden, oder der Einheit des Seins oder des Wissens oder welcher andere an sich leere Begriff an die Spitze gestellt wird? Man soll in Gott keinen Unterschied setzen, darum werden, wie wir gesehen haben, die Begriffe der Allwissenheit, der Liebe, der Weisheit, der Heiligkeit Gottes so lange verflüchtigt, bis einer der andere ist, und man sich unter keinem etwas Bestimmtes mehr denken kann. Wo aber jene ethischen Begriffe, durch welche der christliche Glaube denkt, aus ihrer scharfen Bestimmtheit in ein Allgemeines aufgelöst werden, da müssen auch die bestimmten religiösen Gesinnungen des Vertrauens, der Demut, der Furcht, der Liebe sich in das leere und farblose Gefühl der Abhängigkeit auflösen,[1]) und wenn dieses im Grunde weiter nichts ist, als das Bewußtsein unserer durchgängigen Bestimmtheit durch anderes, so hat ein solches Bewußtsein an und für sich gar nichts mit der Religion zu schaffen, denn der entschiedenste Atheist wird es gleicherweise

[1]) Man werfe nicht ein, daß Schleiermacher mit seinem absoluten Abhängigkeitsgefühle nur den allgemeinsten für alle Religionen geltenden Begriff der Frömmigkeit habe bezeichnen wollen, der also wohl farblos sein müsse. — Wir wissen das sehr gut; aber abgesehen von den übrigen Einwendungen gegen diesen Begriff, trifft Schleiermacher der Vorwurf, daß er in der Tat nicht über diesen allgemeinen Begriff hinausgeht, und nach seiner Denkungsweise nicht hinausgehen kann.

wie der Frömmste haben; nur wird er konsequenter verfahren als Schleiermacher, und dieses Bewußtsein nicht auf einen als real gedachten Allgemein-Begriff beziehen, dem die unverdiente Ehre widerfährt, Gott genannt zu werden, sondern auf den vorhandenen Weltzusammenhang, von welchem er selbst ein durch alles andere bestimmtes Atom ist, und in dem er zwar fortwährend selbsttätig gegen die einzelnen Einwirkungen reagieren, aber doch dem nicht ausweichen kann, daß selbst seine freieste Reaktion durch Einwirkung von anderem bestimmt ist; so daß auch ihn in seinem ganzen Leben ein die schlechthinige Freiheit verneinendes Bewußtsein der Abhängigkeit oder Bestimmtheit durch anderes begleiten wird.

Sehen wir am Schlusse noch einen Augenblick auf das Verhältnis der Dogmatik Schleiermachers zu der früher üblichen Form derselben, so hat er dem Anschein nach die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes daraus verbannt und an ihre Stelle die besprochene Aufzeigung des Gottesbewußtseins als eines ursprünglichen Elements des menschlichen Selbstbewußtseins gesetzt. Dennoch aber ist seine Deduktion des absoluten Abhängigkeitsgefühls und der damit zusammenhängenden Vorstellung von Gott im Grunde nur der alte bekannte kosmologische Beweis. Wie dieser aus den endlichen Ursachen den Begriff einer ersten, allgemeinen Ursache gewinnt, so Schleiermacher aus den relativen Abhängigkeitsgefühlen das absolute. Der Unterschied ist nur der, daß Schleiermacher anstatt der Ursachen selbst den Reflex derselben im Gemüte, das Bewußtsein durch etwas anderes bestimmt zu sein, setzt. Von der älteren Form dieses Beweises ist es bekannt genug, daß er in ihr nicht zu Gott führt; denn sieht man, wie es in demselben geschieht, von der besonderen Beschaffenheit des Gegebenen ab, und hält sich bloß an den allgemeinen Charakter der Bedingtheit desselben, so setzt zwar Bedingtes Unbedingtes voraus, allein daß dieses nun Gott sei, d. h. ein persönlicher, vollkommener Urheber der Welt, wird man nie daraus schließen können. Daß es ihm aber in seiner neuen Schleiermacherschen Form ebenso wenig gelingen kann, hat die vorstehende Untersuchung zu beweisen versucht.

Wie nun Schleiermacher persönlich den von ihm spekulativ begründeten Gottesbegriff mit dem christlichen vermittelt hat, bleibe hier unerörtert, es ist dies wahrscheinlich auch nicht möglich, zu durchschauen. Ebenso wenig wird sich ausmachen lassen, wie Schleiermacher zum Glauben an ein persönliches Fortleben nach dem Tode stand. Nach seinen kritischen Bemerkungen in der Glaubenslehre,

namentlich nach der Rede am Sarge seines Sohnes, scheint er sich bei den Worten in seinen »Reden« beruhigt zu haben: »Die Menschen sollten die einzige Gelegenheit ergreifen, die ihnen der Tod bietet, um über die Schranken der Persönlichkeit hinauszukommen.«

d) Das religöse Gefühl.

Schleiermacher wird oft gerühmt, weil er das Gefühl in der Religion zur Geltung gebracht habe, Religion bestehe nach ihm nicht in der Erkenntnis, nicht im Wollen, sondern im Gefühl.

Indes das ist keine Eigentümlichkeit Schleiermachers. Das nennt er selbst eine schon oft vorgetragene Behauptung. Allein das Verdienst ist ihm nicht abzusprechen, er hat es mehr als viele seiner Zeitgenossen betont, daß Religion vorzugsweise Herzenssache sei. Natürlich hat diese Einsicht auch keiner heidnischen Religion gefehlt, noch weniger irgend einer christlichen Richtung. So sehr bei einigen derselben Erkenntnis und Bekenntnis als Lehre oder ceremonielles Handeln im Vordergrunde standen, niemals *galt* das Gefühl als unbeteiligt. Aber Schleiermacher machte das Gefühl zum Mittelpunkt in der Religion und meint, dadurch unterscheide sich Religion von andern Gebieten des Geistes, wo bald das Wissen, bald das Tun vorherrsche. Das ist indes nur halb wahr. Wenn ein Feldherr im entscheidenden Augenblick das Richtige trifft, oder ein Pädagoge oder ein Künstler, ein Denker wie durch Eingebung mit sichern Takt handelt, so handelt er auch nach Gefühl, weniger nach Erkenntnis oder Wollen. Allein diesen Takt, diese Sicherheit des Gefühls würde er gar nicht haben, wenn nicht ein reiches Wissen, Üben, Tun vorhanden wäre. Was im Geiste in einem Augenblicke oder bei gewissen Stimmungen oder Entschließungen am meisten ins Bewußtsein tritt, wie in den angeführten Fällen das Gefühl, ist nicht immer das Wesentliche, bezeichnet auch nicht immer die eigentliche Ursache. Dazu sind Denken, Fühlen und Wollen viel zu sehr miteinander verbunden. Das ist also nichts der Religion Eigentümliches, daß beim Frommen im allgemeinen das Gefühl entscheidet. Und es wäre ein Trugschluß, der allerdings oft gemacht wird, zu sagen: die Religion besteht nicht im Erkennen, nicht im Wollen, folglich ist Erkennen und Wollen für die Religion gleichgültig oder überflüssig. Diesen Trugschluß macht übrigens Schleiermacher nicht, vielmehr heißt es bei ihm S. 10: »Wenn also die schon oft vorgetragene Behauptung hier wieder aufgestellt wird, daß von den dreien (Gefühl, Wissen und Tun) die Frömmigkeit dem Gefühl angehört, so soll sie

dadurch keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und Tun ausgeschlossen werden«.

Religiöses Gefühl und religiöser Affekt.

Nach Schleiermacher ist das religiöse Gefühl allgemein, nämlich allen Menschen zugehörig und alle Geistesgebiete jedes Menschen durchdringend, schon darum scheint es ihm ein oft kaum merkbares, ein an sich schwaches Gefühl zu sein, ja er geht soweit es als frei von Lust und Unlust zu schildern. Was bleibt dann aber vom Gefühl übrig?

Will er damit etwa sagen, das religiöse Gefühl müsse vom religiösen Affekt unterschieden werden, so hat er Recht. Viele allerdings kennen oder nennen nur den religiösen Affekt ein religiöses Gefühl, weil sie überhaupt zwischen Gefühl und Affekt nicht zu unterscheiden wissen. Bei dem Affekt ist die in die Augen fallende körperliche Wirkung der Gemütserschütterung wesentlich. Es kann aber ein Gefühl sehr tief und innig sein, ohne Gemütserschütterung zu sein und ohne eine augenfällige körperliche Bewegung hervorzurufen. Ribot freilich in seiner ausführlichen Beschreibung der religiösen Gefühle hat nur religiöse Affekte, des Fanatismus, der Bachanalien, der lärmenden Konzerte der Heilsarmee, der Flagellanten, Geißler, des Enthusiasmus, Paradoxismus, der Exaltation, der Derwische usw. im Auge.[1]) Das alles ist aber sehr wohl zu unterscheiden von den wahren religiösen Gefühlen.

Man denke etwa an die Wirkung die unsre Kirchenlieder, namentlich gesungen, in den Gläubigen hervorbringen! Wie verschieden, ob etwa: »Ein feste Burg,« oder »O Haupt voll Blut und Wunden,« oder »Befiehl du deine Wege« oder ein Abendlied oder Morgenlied usw. gesungen wird! Ja jeder Vers erweckt ein anderes Gefühl, oder gibt dem Gefühl eine andere Färbung und versetzt in eine andere Stimmung und Gemütslage. Eine gemeinsame Wirkung wird wohl allen eigen sein, nämlich sie bändigen die Affekte, sie bringen das Gemüt zur Ruhe, zum Frieden, zur Feier. Je tiefer, je inniger die Gefühle sind, um so weiter entfernen sie sich von dem Affekt, können aber leicht durch Reizung etwa durch Spott, durch Verbieten u. a. in Affekte übergehn. Affekte machen das Gefühl, auch das religiöse, platt, so daß der dem Affekte Hingegebene oft nicht mehr weiß, worüber er lacht oder weint.

Es ist darum nur eine halbe Wahrheit, wenn Ribot ausführt, daß

[1]) Ribot, Psychologie des Gefühls. Deutsch von Ufer. S. 126, 399—404.

die intellektuelle Erfassung einer Sache die darauf bezüglichen Gefühle schwäche. Das gilt nicht einmal immer von den Affekten. Es kommt oft genug vor, daß je gründlicher jemand etwa die erfahrene Kränkung oder den erlittenen Verlust nach allen Seiten hin erwägt, er immer von neuen in Zorn, oder Trauer, oder Verzweiflung ausbricht. Noch vielmehr geschieht das bei tieferen Gefühlen. Freilich manche körperlichen Gefühle, manch kleiner Verdruß lassen sich durch genauere Überlegung abschwächen, einschränken, vielleicht ganz beseitigen. Anders die tieferen, etwa die religiösen Gefühle der Schuld, des Dankes, des Vertrauens usw. Diese werden durch rechte Erwägung, durch Zergliedern, dadurch daß man sie immer weiter in den eigenen geistigen Zusammenhang der Gedanken verfolgt, meist verstärkt, befestigt, geläutert werden.

Wollte dies Schleiermacher mit der Beschreibung der religiösen Gefühle sagen, so ist ihm völlig beizustimmen.

Das religiöse Gefühl der Abhängigkeit.

Schleiermacher bezeichnet als eigentlichen Inhalt der Religion das Gefühl der Abhängigkeit. Es ist im obigen gezeigt, daß was er Abhängigkeit nennt, nicht eigentlich Abhängigkeit ist, sondern ein Gebundensein an das in der Natur Gegebene und in dem Leben Erfahrene; ferner daß, was er Gefühl nennt, kein Gefühl ist, sondern eine Tätigkeit des abstrahierenden, verallgemeinernden Denkens. Übrigens sollte sich nach Schleiermachers Theorie ein Gefühl der Abhängigkeit gar nicht regen können, so fern darin der Wunsch nach Beseitigung der Schranken liegt, die uns beengen. Es kann darnach nur in dem Unverständigen Unzufriedenheit mit dem Bestehenden der Wunsch entstehn, es möchte in der Welt manches anders sein. Der Verständige, der eingeweihte Spinozist darf nie vergessen: alles wirkliche Geschehen folgt aus der allgemeinen Substanz mit derselben unerbittlichen Notwendigkeit, wie aus dem Begriff Dreieck folgt, daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind. Was geschieht ist notwendig und darum gut, etwas anders wünschen ist nicht nur überflüssig, sondern unfromm, ein Auflehnen gegen das Fatum, das Gott oder göttliche Ordnung genannt wird.

Ja in Wahrheit dürfte nicht einmal in unseren Gedanken die Möglichkeit des Andersseins auftauchen, weil wir selbst mit unserer Gedankenabfolge nur Ausflüsse, Darstellungen der allgemeinen Substanz sind. Streng genommen sollten wir nur das Wirkliche, nicht das Mögliche oder Nicht-Wirkliche, also auch keine Inkongruenz des Wirklichen und des Möglichen oder Wünschenswerten oder des Sollens denken können.

Ebenso wie die physische müßte auch die moralische Abhängigkeit oder der Wunsch und die Hoffnung moralischer Besserung unmöglich sein. In der Besprechung der praktischen Philosophie Schleiermachers wird sich zeigen, daß das Gute überall das Böse voraussetzt, und wieviel etwa vom Bösen verschwindet, so viel müßte auch vom Guten aufgehoben werden. Also ein sittlicher Fortschritt ist darnach unmöglich. Und der Fromme darf nicht einmal wünschen, daß das Böse vermindert werde oder gar verschwände.

Doch es sei hier abgesehen von der eigentümlichen Bedeutung, welche Schleiermacher dem Worte: Abhängigkeitsgefühl gibt. Der Sache nach hat er recht. Das Gefühl der Abhängigkeit ist Quell und Inhalt der Religion. Das ist freilich auch so bekannt, daß es wohl nie geleugnet oder vergessen ist. Seit Homer gesagt hat: alle Menschen bedürfen der Götter, ist das religiöse Bedürfnis nämlich das Gefühl der menschlichen Abhängigkeit von höheren Mächten oft analysiert, beschrieben, in allen Religionsformen nachgewiesen sowohl die physische wie die moralische Abhängigkeit. Auch in den frühern Heften ist dies mehrfach geschehn.

Das religiöse Gefühl und der Pantheismus.

Viel wichtiger ist die Frage: wovon fühlt sich der religiöse Mensch abhängig? Ist es gleichgültig, wie er die Macht denkt, von welcher er sich abhängig fühlt? Im besondern: sind Gefühle der Abhängigkeit von einer gänzlich unbestimmten Macht, wie sie der Pantheist denkt, nach religiöser Art?

Zu leugnen ist dies nicht. Schleiermacher ist der beredtste Beweis dafür. Freilich gilt von Schleiermacher noch ungleich mehr, was man von Spinoza gesagt hat: er denke die Substanz, aber er fühle dabei den Gott seiner Väter. So begleiten auch in Schleiermacher den Gott, den er denkt, unaufhörlich die religiösen Jugendeindrücke aus der Brüdergemeinde. Doch davon muß man absehn, wenn man seine Religionsphilosophie verstehen und beurteilen will. Und darnach ist das, was er Gott nennt, wie oben gezeigt, wenn man viel zugeben will, ein pantheistischer Gott, eine Weltseele, die Einheit der Welt. Man meine auch nicht, das sei nur der allgemeine Begriff, der als solcher allen religiösen Formen gemeinsam sei. Als Christ müsse man diesen allgemeinen Begriff eben mit christlichem Inhalt, also mit den Eigenschaften der Allmacht, Liebe, Gerechtigkeit usw. bestimmt denken. Das verbietet Schleiermacher ausdrücklich. Gott ist ihm die Eine Indifferenz ohne jegliche Unterschiede, also etwas völlig Unbestimmtes, vor allem auch Unpersönliches.

Nun ist gar kein Zweifel, daß Schleiermacher von religiösen Gefühlen gegen diesen Gott erfüllt gewesen ist und er diese Gefühle als etwas allgemein Menschliches angesehen hat. Es heißt bei ihm: Aus dem Innern jeder bessern Seele entspringt das religiöse Leben von selbst; es ist eine ursprüngliche, zur Vollständigkeit seiner Entfaltung unentbehrliche Äußerung des menschlichen Gemütes; und sein Wesen fließt eben aus der Eigentümlichkeit jedes Einzelnen. Denn Religion ist nicht Wissen einer Wahrheit, die für alle gleich wäre, nicht ein System von Lehrsätzen über Gott und sein Verhältnis zur Welt; sie ist nicht ein Handeln, um etwas zu erzeugen und die Gebote der Vernunft im äußeren Leben zu verwirklichen; sie ist das von dem Bewußtsein des eignen besonderen Wesens unabtrennbare Gefühl, daß dieses besondere Dasein nur eine Offenbarung des allgemeinen Geistes ist, sie ist die Anschauung des Unendlichen in allem Einzelnen und Endlichen, die Beziehung alles Besonderen auf das Eine und Ganze. In sich selbst und in allen andern diese Offenbarung des geistigen Universums anschauen und im Gefühl davon ergriffen werden, in der unendlichen Mannigfaltigkeit des individuellen Lebens, in seinem Nebeneinander im Raume wie in seiner geschichtlichen Folge nur die harmonische Darstellung Eines Geistes schauen und so nach dem Maße der eignen Empfänglichkeit des Lebens des Alls in das persönliche Bewußtsein aufnehmen, das ist Religion, wie auch sonst die Vorstellungen und Begriffe beschaffen seien, durch die der Mensch das Unendliche immer vergeblich zu denken versucht, und welche Zwecke er sich für sein Handeln in der Welt setzen mag. Ist so die Religion nichts als das Bewußtsein des eignen Daseins in Beziehung auf das Ganze, so ist sie darum für jeden verschieden und durch und durch subjektiv, der Ausdruck der Art und Weise, wie er gerade vom Ganzen ergriffen ist. Darum ist jede echte Religion auch positiv, in bestimmten geschichtlichen Charakteren ausgeprägt, darum aber auch von jeder wahren Religiosität unzertrennlich die Anerkennung der verschiedenen Weise der andern, weil nur in der sich ergänzenden Summe aller einzelnen Anschauungen die ganze Religion lebendig werden kann.

Was hier Schleiermacher und sehr viele ihm folgend das Unendliche nennen, ist natürlich nicht im mathematisch strengen Sinne zu nehmen, sondern bezeichnet das völlig Unbestimmte, den Inbegriff aller Möglichkeiten, den pantheistischen Gott, Strauß nennt es das Universum, Moleschott die Natur, andre den Träger der Kulturentwicklung usw. Aber sie sind alle Strauß, Spencer, Comte, Moleschott, Haeckel, Renan, Nietzsche usw. darin einig, für dies Un-

endliche göttliche Verehrung zu verlangen und sich im Gedanken daran religiös erhoben zu fühlen. Ja gerade das völlig Unbestimmte scheint etwas Geheimnisvolles, das Unpersönliche etwas Befreiendes für die Phantasie an sich zu haben. »Wir begrüßen die Idee, daß Gott keine Person ist, sondern ein Gesetz; kein den Umständen sich anpassendes Wesen, sondern eine unentwirrbare Autorität; kein vergötterter Egoismus, sondern die Allmacht des Alldaseins. Dies ist die republikanische Auffassung von der Theologie, welche Gesetz und Ordnung begreiflich macht ohne einen Fürsten, und Religion ohne Fetisch von Anthropomorphismus. (Carus.)

An der Tatsache solcher religiöser Bekenntnisse und der Aufrichtigkeit der Bekenner ist gar nicht zu zweifeln. Ein derartiger religiöser Trieb, oder das Gefühl der Abhängigkeit von einer völlig unbestimmten Macht, ist vielen Menschen (aber nicht allen) so eingewurzelt, daß er noch psychologisch wirksam ist, auch wo der Gedanke an die Realität einer solchen Macht, einer Naturseele ganz verschwunden ist. Und verschwinden muß ja dieser Gedanke, sobald man den mittelalterlichen Glauben an die Realität der Allgemeinbegriffe, den sogenannten logischen Realismus aufgibt, wie dies längst in allen exakten Wissenschaften geschehen ist. Aber auch dann, wenn also kein Objekt mehr vorhanden ist, worauf sich religiöse Gefühle der Verehrung oder Abhängigkeit beziehen könnten — möchte man noch das Wort Religion beibehalten. So heißt es bei Wundt Ethik, S. 41): »Religiös sind alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen.« Wallaschek (Studien zur Rechtsphilosophie, 1859, S. 49) bemerkt mit Recht hierzu: Hier wird Religion mit Geistesleben überhaupt identifiziert. Oder man denke an Mackintire Salters Definition von Religion: sie ist die begeisterte Hingabe an ein zu verwirklichendes Ideal. So handeln nach ihm z. B. auch die Fanatiker der Revolution und des Nihilismus aus Religion.

Daß mit diesen Anschauungen persönliche sittliche Gesinnung, ja Begeisterung für alles Ideale verbunden sein kann, wird natürlich nicht bezweifelt. Aber warum begnügt man sich nicht mit den klareren Ausdrücken: Moralität oder Liebe zum Ideale, warum die mißbräuchliche Anwendung des Wortes Religion? Hier mag teils Gewöhnung, teils Rücksicht auf die Leser, teils der unklare Gedanke an ein Höheres, unendliches Etwas usw. mitwirken. Paulsen macht für die Beibehaltung des Namens Religion geltend: daß man den alten Namen festhält, dadurch soll ihr Ort in der Reihe der Entwicklungs-

stufen des menschlichen Geistes angezeigt werden. Die Religion ohne Dogmen, die Paulsen für die höchste Stufe hält, oder die Beziehung zum Unendlichen ist hervorgegangen aus dem Dämonenglauben, sie hat jetzt mit diesem Glauben weder Inhalt noch Funktion, sondern nur den Namen gemein. Allein ist soviel am Namen gelegen? Selbst wer glaubt, der Vogelflügel habe sich aus der Flosse, die Lunge aus den Kiemen entwickelt, nennt doch den Flügel nicht mehr Flosse, die Lunge nicht mehr Kiemen, sondern führt mit der neuen Entwicklungsstufe auch einen andern Namen ein. Warum also beständig durch den Gebrauch des Wortes Religion für etwas, was man sonst Irreligiosität nennt, Mißverständnisse herbeiführen!

Sind nun mit dem System des Pantheismus noch Gefühle verträglich, die religiöse genannt zu werden verdienen? Die Frage lautet nicht, ob der oder jener Pantheist religiöse Gefühle hege, daß dies möglich ist, beweist die Wirklichkeit hinlänglich. Der Mensch ist ein sehr inkonsequentes Geschöpf, zuweilen mit dem Kopf ein Heide oder Pantheist, mit dem Herzen ein Christ. Wir fragen, ob bei einiger Konsequenz im Denken oder Charakter mit dem Pantheismus religiöse Gefühle verträglich sind und bleiben.

Es mag darauf zunächst einer antworten, der dem Pantheismus außerordentlich nahe steht. Rauwenhoff bemerkt in seiner Religionsphilosophie:[1]) Wo Pantheismus als Religion vorkommt z. B. in ältern und neueren Arten der Mystik, hat er allezeit eine polytheistische oder monotheistische Religion zur Grundlage, deren Bekenntnis er in eine pantheistische Auffassung umbildet; selbst aber formt und schafft er keinen Volksglauben, der zum Entstehn einer besondern Religion führen könnte. Er ist denn auch allezeit vielmehr die Denkweise einzelner Persönlichkeiten oder kleiner Kreise gewesen, als das Bekenntnis einer größern Gemeinschaft ... Man denke an die herrlichen Blüten der pantheistischen deutschen Mystik des Mittelalters oder an Schleiermachers Reden über die Religion und an seine Monologe. Darin ist die Religion nicht mehr ein Wissen von Gott oder ein Gehorsam gegen Gott, sondern ein Sein in Gott und ein Sein Gottes im Menschen, das als Lebensquell das ganze Wesen durchströmt. Ist in der Religion etwas Höheres denkbar als dies?

So scheint es, und die, welche diesen pantheistischen religiösen Glauben noch in der ersten vollen Frische genießen, können in der Tat nicht anders denken, als daß das Höchste, was in der Religion erreichbar sei, ihnen zuteil geworden wäre. Man hört es an der

[1]) Deutsch von Hanne. Braunschweig 1889. S. 139.

Geringschätzung, mit der Schleiermacher jeder deistischen Religionsform begegnet, daß er sich auf jenen Höhen des religiösen Lebens fühlt, zu denen die Mißklänge des Zweifels und Streits nicht hinaufdringen. Dennoch ist es ein Wahn, wenn man meint, für immer das Höchste gefunden zu haben. Was man hat, besitzt und genießt man in der Sphäre des Gefühls. Solange dies die dichterische Phantasie reizt, für das Unerkennbare Formen, für das Unaussprechliche Namen zu suchen, kann man sich immer aufs neue an diesen Schöpfungen der Einbildungskraft erquicken, aber lange dauert es nicht, so wird der Flügelschlag der Phantasie durch die Eintönigkeit eines Objektes ermüdet und gelähmt, von dem, gerade weil es Alles ist, nichts zu sagen ist. Der Gegensatz ist nicht mehr da, und der Gegensatz ist die Bedingung nicht nur alles Erkennens, sondern auch alles Fühlens und Lebens. An die Stelle Gottes und der Welt, Gottes und des Menschen, an die Stelle des Willens Gottes und des Gewissens des Menschen, des Geistigen und Sinnlichen, an die Stelle der ganzen reichen Verschiedenheit von Antithesen, die weiter den Inhalt des religiösen Bewußtseins ausmachen und als Achse der Bewegungen des Gemütslebens dienen, — tritt hier die unteilbare Einheit eines All-Seins, worin vielleicht logische Unterscheidungen von Subjekt und Objekt, von natura naturans und natura naturata gedacht werden können, worin aber doch kein wirklicher Unterschied zugegeben werden kann. Es ist nichts anderes vorhanden als das Eine Sein, das unserem Bewußtsein unter der Scheinform eines Werdens erscheint, und worin wir auch selbst so wenig etwas für uns selber sind, daß wir, was wir unser Leben darin nennen möchten, besser als unser darin Gelebtwerden bezeichnen dürften. Alles was sich als Verschiedenheit uns kundgibt, ist in seinem eigentlichen Wesen nichts anderes als das sich selbst allezeit gleiche Eine, und auch, daß wir es als Verschiedenheit sehen, ist wieder nichts anderes als eine Scheingestalt desselben Einen, das in uns sich selbst unter dieser Scheingestalt sieht. Sobald man wirkliche Unterschiede annimmt, das eine sich als wirklich etwas von anderen verschiedenes denkt, ein wirkliches Werden darin voraussetzt, wodurch etwas entsteht, was zuvor nicht war, und reelle Gegensätze darin sucht, die da machen, daß eines nicht ist, was ein anderes ist, — dann ist der Pantheismus zerstört. Denn das Bedürfnis nach Einheit, deren vollständige Durchführung gerade das Charakteristische der pantheistischen Weltanschauung ist, zwingt immer wieder, über jeden Gegensatz hinauszugehen, um ihn als prinzipielle Einheit zu begreifen. Auch da, wo dies dem Denken nicht glückt, muß doch die Voraussetzung fest-

gehalten werden, daß die scheinbare Verschiedenheit sich bei besserer Erkenntnis als Form der Einheit zeigen würde. Gibt man diese Voraussetzung preis, so macht man sich einer Inkonsequenz im pantheistischen Systeme schuldig.

Nun geschieht dies sehr viel. Sogar in rein philosophischer Spekulation. Es ist auch nicht anders möglich. Vollendeter Monismus ist kein Begriff, zum wenigsten kein Begriff mit einem Inhalt. Er ist nur eine Leugnung alles Gegensatzes, keine Anerkennung irgend einer Bestimmtheit des Seins. Man kann ihn gegen jeglichen Dualismus gebrauchen, aber man kann nicht weiter damit kommen, weil der Gegensatz dem Denken bei aller Begriffsbildung unentbehrlich ist. Der strengste Monismus hat seiner Substanz sofort die modi der Ausdehnung und des Denkens hinzufügen müssen, um in Bewegung kommen zu können. Die Identitäts-Philosophie bedient sich des Subjekt-Objekts, der These und Antithese, um dem Begriff des Identischen einen Inhalt geben zu können. Einheit ist für uns alle nur denkbar als Einheit im Unterschiede, und wo das Prinzip gilt, daß der Unterschied nicht als wirklich vorhanden anerkannt werden kann, da kann man ohne Inkonsequenz keinen Inhalt für das Denken finden. Aber wir können den philosophischen Pantheismus ruhen lassen, und uns auf die Frage beschränken, was aus Religion und religiösem Glauben auf Grundlagen einer pantheistischen Weltanschauung werden müsse. Der Gegensatz von Gott und Mensch fällt dann fort. Das Geistesleben des Menschen wird das in ihm zum Selbstbewußtsein kommende Allleben. Wenn die Mystik davon zeugt: Gott in uns und wir in Gott, dann ist es doch in der Tat eine Inkonsequenz, daß sie, die den Gegensatz gänzlich aufheben will, dennoch die Zweiheit der Subjekte festhält und von Gott und Wir weiter spricht. Welches Recht hat sie dazu? Was ist Gott für den Pantheismus anderes als wir? Was sind wir, das von Gott unterschieden werden könnte? Bleibt die Mystik nicht bei dieser Konsequenz, gibt sie sich Rechenschaft davon, daß, was sie als Gemütserfahrung genießt und als ein Sein Gottes in uns und unser in Gott beschreibt, für sie nur als eine der vielen besonderen Formen des allgemeinen Seins gelten kann, worin kein reeller Unterschied von Subjekten gedacht werden darf, — was bleibt dann übrig, das noch mit dem Namen Religion bezeichnet werden könnte? Was anders als entweder ein Akosmismus, der das Subjekt, oder ein Atheismus, der das Objekt der Religion aufhebt? Oder man denke an H. St. Chamberlain.

»Ist Chamberlains pantheistischer Mystizismus überhaupt Religion? Dürfen wir es wirklich schon oder noch Religion nennen, dieses

bloße Ahnen eines Unendlichen, dieses Schwelgen in dem Gedanken daran, dieses unaussprechliche Sehnen, das den Geist in weite dämmernde Fernen zieht und ihn zu der Sisyphus-Arbeit zwingt, Unfaßbares fassen, Unausdenkbares denken zu wollen, Symbole zu schaffen, in denen er die geahnte Wahrheit festzuhalten sucht, um diese Symbole doch immer wieder zu zerbrechen, weil sie doch nicht ausdrücken und nicht ausdrücken können, was das Gemüt von ferne ahnt? Ja, ist es wirklich Religion dieses bloße Abgestimmtsein des Gemütes auf die Unendlichkeit?

Gewiß ist ein solches Gefühl für das Unendliche, das Bewußtsein einer Teilhaberschaft an ihm, dem Chamberlain in so beredter Weise Ausdruck gegeben hat, die Voraussetzung für eine Religion, der Boden, auf dem wirklich religiöses Leben erstehen kann. Aber an sich ist es noch nicht Religion, denn Religion entsteht immer und überall erst da, wo der Mensch dem Unendlichen nicht nur nachjagt, ob er es erfassen und begreifen könne, sondern wo er das Unendliche, von dem er sich abhängig fühlt, zu sich selbst, zu seinen persönlichsten Bedürfnissen, zu seines Lebens Nöten und seines Herzens Fragen in eine lebendige, klare und deutliche Beziehung setzt. Erst, wenn er das tut, tritt aus dem Unendlichen ihm der Gott entgegen, nach dem seine Seele sich sehnt, und der, im Glauben erfaßt, seinem Leben Halt und Kraft verleiht und auf die vielen Fragen, die aus seiner Brust emporsteigen, eine befriedigende Antwort gibt.«[1])

Das sollte sich von selbst verstehen, alle religiösen Gefühle der Ehrfurcht, der Dankbarkeit, Demut, Hoffnung, Zuversicht schwinden, sobald Gott nicht als ein persönliches Wesen, sondern als das unpersönliche Absolute, Unendliche gedacht wird; auch die Bewunderung der Werke der Natur verschwindet und wandelt sich in ein gegenstandsloses Staunen. Höchstens die unbestimmte Furcht vor einem völlig dunklen Fatum mag bleiben. Religiöse Gefühle setzen überall ein Verhältnis von Person zu Person voraus. An dem All-Einen, welches manche an die Stelle Gottes setzen, haftet gar kein menschliches Interesse. Kein wissenschaftliches, wenigstens wird der kein Interesse daran haben, welcher erkennt, daß dieser Begriff etwas In-sich-Widersprechendes ist, also nichts Mögliches und noch viel weniger etwas Wirkliches bezeichnet. Höchstens haftet ein historisches Interesse daran, sofern viele Philosophen sich ernstlich damit beschäftigt haben, und insofern ein sympathisches Interesse, indem man

[1]) Baensch. In der Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, 1905. S. 298.

diese Irrwege bedauert. Sonst aber erregt jener Begriff nicht einmal ein eudämonistisches Interesse, denn keines Geschöpfes Wohl oder Wehe hängt daran, niemand hat von dem Dasein oder Nichtdasein dieses Absoluten etwas zu hoffen oder zu fürchten. Oder sind mit dem Pantheismus etwa sittliche Gefühle verträglich?

Man nehme einmal an, das Unendliche im Sinne des Monismus trete in den Gemütern an die Stelle, die jetzt dort der Gedanke an den christlichen Gott einnimmt, man denke ferner, daß die Menschen dieses Unendliche nicht als ein Nichts, als ein bloßes Gedankending erkennen, sondern ihm irgendwelche Realität beilegen: was wird daraus für die Sittlichkeit folgen?

Eigentlich folgt gar nichts daraus, so wenig, als etwas daraus folgt, wenn etwa in Indien ein neuer Götze oder in Afrika ein neuer Fetisch entdeckt wird. Ich bedaure die, welche dergleichen angebetet oder darunter gelitten haben. Allein auf mein Wollen und Handeln hat ein solcher Götze keinen Einfluß. Nicht anders ist es mit dem Unendlichen, mag ich ihm immerhin eine Art Realität beilegen, so knüpft sich daran keinerlei Ehrfurcht oder Dankbarkeit, ich habe von ihm nichts zu fürchten noch zu hoffen, kurz ob es ist oder nicht ist, ist eine völlig theoretische Frage. Wem der Pantheismus auch theoretisch nicht gleich Atheismus ist, dem sollte er es doch praktisch sein. Es knüpft sich kein praktisches Interesse an das Unendliche, es wäre keines vernünftigen Wesens Pflicht, einem solchen Dinge, wenn es etwa nicht wäre, oder erst im Werden begriffen wäre, zum Dasein zu verhelfen oder darin zu erhalten.

Gesetzt aber, man versucht eine Moral aus dem Unendlichen oder Allgemeinen abzuleiten, wie dies der Monismus ja zumeist getan hat, dann kann auch nie etwas anderes daraus folgen, als was bei Spinoza das Moralprinzip ist: Macht gleich Recht. Der Mensch muß sich das Absolute zum Vorbilde für sein Handeln nehmen, nach Senecas Satz: was die Fürsten tun, scheinen sie zu befehlen, mindestens zu erlauben. Das Absolute ist die Natur im ganzen gedacht. Welches praktische Verhalten sich ergibt, wenn man der Natur folgen wollte, das schildert Gizycki sehr anschaulich: weit leichter, weit natürlicher pflegt es zu sein, selbstsüchtig und herrschsüchtig als gerecht zu sein. Die Eigenschaft der kosmischen Kräfte, welche nächst ihrer Größe, sagt St. Mill, jeden am stärksten frappieren muß, ist ihre absolute Rücksichtslosigkeit. Um es mit nackten Worten zu sagen: fast alles, was den Menschen, wenn sie es einander tun, den Tod durch den Strang oder das Gefängnis zuzieht, tut die Natur alle Tage. Die Natur pfählt die Menschen, zermalmt sie, wie wenn sie aufs Rad ge-

flochten wären, wirft sie wilden Tieren zur Beute vor, verbrennt sie, steinigt sie, gibt sie dem Hungertode preis, läßt sie erfrieren, tötet sie durch rasche und langsame Gifte ihrer Ausdünstungen und hat noch hundert andere scheußliche Todesarten in Reserve. Alles dies tut die Natur mit der hochmütigsten Mißachtung alles Erbarmens unterschiedslos den Besten wie den Schlechtesten. (Mill, Über Religion, S. 24.) Doch hat, wie Gizycki dazu bemerkt, die Natur nicht den Charakter eines unmoralischen Wesens, denn alle diese Grausamkeit ist nichts Gewolltes. Erst der Mensch, der hier der Natur folgen wollte, würde unmoralisch handeln, denn er ist eine Person, ein wollendes Wesen. Die Moral, die daraus folgen würde, wenn man das Absolute des Pantheismus zum Prinzip erheben wollte, ist immer nur der Kampf ums Dasein, das Überleben des Passendsten, d. h. das Recht des Stärkeren. Wenn, sagt Falstaff, wenn der junge Gründling ein Köder für den alten Hecht ist, so sehe ich nach dem Naturrecht keinen Grund, warum ich nicht nach meinem Nächsten schnappen soll. Genau nach Spinoza, der auch (tract. theol. pol. 16) sagt: Die großen Fische sind bestimmt, die kleinen zu verzehren. Folglich geschieht dies nach dem höchsten Rechte der Natur. Die Macht der Natur ist die Macht Gottes, der das höchste Recht auf alles hat; weil aber die gesamte Macht der ganzen Natur nichts ist außer der Macht aller Individuen als Eins gedacht, so folgt, daß jedes Individuum das Recht habe auf alles, was es vermag, daß eines jeden Recht sich soweit erstreckt, als seine Macht. Darum hat Leibniz bereits den Spinozismus die turpissima doctrina die schändlichste Lehre genannt, und Bayle führt dies in der Abhandlung seines Dictionaires über Spinoza weiter aus und bemerkt: Wenn man, das, was Spinoza so nennt, als Gott gelten lassen will, dann ist dieser Gott einerlei mit der Welt, dann ist er der eigentliche Täter alles Guten, aber auch alles Bösen, dann der Hervorbringer, aber auch der Träger und Dulder alles Elendes auf der Welt. Die Meinung, sagt er, die Eine Substanz sei alles zugleich, wirkend und leidend, die wirkende Ursache und die Materie; es bringe nichts hervor, was nicht seine eigne Abänderung wäre, diese Meinung übertrifft alle Ungereimtheiten. Alles, was heidnische Dichter wider den Jupiter und die Venus schändliches gesungen haben, kommt dem abscheulichen Begriff nicht bei, welchen uns Spinoza von Gott gibt: denn die Dichter haben wenigstens den Göttern nicht alle Verbrechen, welche begangen werden und alle Gebrechlichkeiten der Welt beigemessen. Allein nach Spinoza ist kein anderes wirkendes und leidendes Wesen als Gott in Ansehung alles desjenigen, was man das Böse des Ver-

brechens und das Böse der Schuld, das physikalische und moralische Böse nennt.[1]) Spinozas Lehre ist die allerabgeschmackteste und die den allerdeutlichsten Begriffen unseres Verstandes schnurstracks entgegensteht. Man könnte sagen: die Vorsehung habe dieses Schriftstellers Verwegenheit auf eine besondere Art gestraft, da sie ihn dermaßen verblendete, daß er zur Vermeidung der Schwierigkeiten, welche einem Philosophen Mühe machen können, sich in viel unauflöslichere gestürzt, die noch dazu so merklich sind, daß eine gesunde Vernunft sie nimmermehr verkennen kann.

Die neueren Naturforscher denken darüber nicht anders. Es ist Tatsache, daß der Spinozismus in keiner Gestalt auch nur das Geringste zur wirklichen Erkenntnis der Natur beigetragen hat, vielmehr hat er stets eine ernste Forschung verhindert. Aller Fortschritt der Erkenntnis ist lediglich der atomistisch-mechanischen Forschung, also der dem Spinozismus entgegengesetzten Weltansicht zu verdanken. Darum haben auch die namhaften Naturforscher der dem Spinozismus entgegenstehenden Ansicht gehuldigt, sind mit oder ohne Bewußtsein Gegner des Spinozismus. Höchstens in unbewachten Augenblicken, etwa wenn eine Rede für das große Publikum zu halten oder für das Feuilleton etwas zu schreiben ist, fallen sie zurück in die dem unbewachten Denken natürlichste Anschauungs- und Ausdrucksweise, in den Spinozismus. Sonst aber spricht wohl Liebig im Namen sehr vieler seiner Berufsgenossen: die Schellingianer und Hegelianer (die ja nur eine besondere Art Spinozisten sind) sind die wahren Verdummer der Zeit. Ich selber brachte einen Teil meiner Studienzeit auf einer Universität zu, wo der größte Philosoph und Metaphysiker des Jahrhunderts die studierende Jugend zur Bewunderung und zur Nachahmung hinriß: wer konnte sich damals vor Ansteckung sichern? Auch ich habe diese an Worten und Ideen so reiche, an wahrem Wissen und gediegenen Studien so arme Zeitperiode durchlebt, sie hat mich um zwei kostbare Jahre meines Lebens gebracht. Ich kann den Schreck und das Entsetzen nicht schildern, als ich aus diesem Taumel zum Bewußtsein erwachte. Wie viele der Begabtesten und Talentvollsten sah ich in diesem Schwindel untergehen, und wieviel Klagen über ein völlig verfehltes Leben habe ich später vernehmen müssen! Selbstüberschätzung, Hochmut, Eitelkeit und Anmaßung, ein lahmer Ehrgeiz, der sich selbst die Anerkennung im Übermaße

[1]) Herbart (XII, 545) meint darum, Pantheismus habe als Gefolge den Pansatanismus.

spendet, die ihm die Welt versagen muß: sie gehen aus den Lehrsälen dieser Männer hervor.«

Insofern hat Goethe recht mit seiner Bemerkung,[1]) alles Spinozistische in der poetischen Produktion wird in der Reflexion Macchiavellismus« d. h. Macht ist Recht.

Es fragt sich nun, ob Schleiermacher die Folgen des Spinozismus in der Ethik erkannt und gezogen hat.

---

[1]) Auf der andern Seite stellt Goethe bekanntlich Spinoza sehr hoch und knüpft an den Pantheismus gewisse religiöse Gefühle: »Mein Zutrauen zu Spinoza beruht auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte.« Und diese friedliche Wirkung ist die Folge davon, »weil man sich bei Spinoza von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen überzeugt«.

Recht besehn ist die friedliche Stimmung Fatalismus, Ergebung in den unabänderlichen Ablauf des Universums und zugleich Aufhebung jeglicher persönlicher Verantwortlichkeit.

II. Ethischer Teil.

Wie überall so betont Schleiermacher namentlich bei der Begründung der Ethik die Einheit des Prinzips für alle Wissenschaften.[1]) Dazu wurde Schleiermacher auf zwei Wegen geführt. Einmal durch den Idealismus Fichtes. Für den Idealismus kann es nur ein Prinzip geben: das Ich. Und auch Fichtes Nachfolger, die das Ich zum Welt-Ich erweiterten, behielten doch den Fichtschen Gedanken bei von der Einheit des Prinzips, aus dem alles Besondere abgeleitet werden müßte.

Zum andern liegt es in der Natur das Spinozismus, durch logische Verallgemeinerung zum höchsten, allgemeinsten Begriff aufzusteigen, diesen für real und für die Ursache alles sonstigen Realen und Gedachten zu halten. »Wenn im Aufsteigen die Gegensätze sich vermindern, so kann man nur zum höchsten aufgestiegen sein, wenn sie ganz verschwunden sind,«[2]) also nur die Eine Indifferenz als das Höchste übrig geblieben ist. Aus diesem Einen, aus dem höchsten Wissen muß nun auch die Ethik abgeleitet werden.

Damit geht mit der Ethik eine bedeutende Änderung vor.

Bisher hatte sich die Ethik als Pflichtenlehre an den Willen gewendet. Jetzt bekommt sie den Charakter des Intellektualismus; sie wird eine erklärende Wissenschaft, sie soll aus Einem Prinzip die besondern ethischen Formen, also Pflichten, Tugenden, Rechte, Güter ableiten.

---

[1]) Schleiermachers Schriften über Ethik sind folgende: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803 und 1834. Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs (Abh. d. Akad. d. Wissensch. 1819). Über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs. Ebenda 1824. Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. Ebenda 1825. Über den Begriff des Erlaubten. Ebenda 1826. Über den Begriff des höchsten Gutes. Ebenda 1830. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegeben von A. Schweizer 1835.

[2]) System d. Sittenl. S. 16.

Weiter. Die Ethik des Idealismus hat nicht mehr die Gesinnung als solche im Auge, sondern deren Äußerungen, nicht die Tugend, sondern deren Werke, die Güter: Familie, Staat, Kirche, Volk; also die großen Gemeinschaften, die ja als solche dem Universum näher stehen als der einzelne. Dieser ist nach dem Systeme überhaupt nur eine vorübergehende Erscheinung des Allgemeinen und ist mit seinem Tun und Lassen keiner großen Beachtung wert.

Und damit hängt die Ansicht zusammen, daß die Ethik eine geschichtliche Disziplin sein soll. Sie bezieht sich auf Staaten, Völker, Reiche, und die Geschichte ist, nach Schelling, als Ganzes eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten.

So ist eine vollkommne Umwandlung mit der Ethik vor sich gegangen. Statt sich an den einzelnen zu wenden und zu sagen, was er wollen, tun und lassen soll, erzählt oder deduziert die Ethik des Idealismus, was im großen geschehen ist und das, weil es geschehen mußte, immer gut und recht ist.

So auch Schleiermacher.

a) Ableitung des Begriffs der Ethik.

Das höchste Wissen, welches der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins ist, soll, nach Schleiermacher, in uns weder als Begriff noch als Verknüpfung von Begriffen vorhanden sein; ja er selbst erklärt, behufs der Ableitung der Ethik es dahingestellt sein lassen zu können, was es an sich sein möge (Syst. d. Sittenl. S. 19) — und man könnte daher sogleich fragen, wie man denn unternehmen könne, aus einem unbekannten Prinzipe wirklich etwas abzuleiten? allein er glaubt doch wenigstens die formale Erkenntnis von jenem höchsten Wissen zu besitzen, daß es eine Identität von verschiedenem sei. Daher wird (ebendaselbst § 26) versichert: »Ein Wissen, welches Gegensätze in sich gebunden enthält, ist insofern das Bild des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens, und so auch das Sein des Seins. — Denn inwiefern es einen Gegensatz in sich enthaltend dennoch eins ist nach der Voraussetzung: so ist der Gegensatz als solcher darin verschwunden, und es gleicht dem über allen Gegensatz überhaupt gestellten. Es erzeugt aber aus sich die entbindenden Gegensätze und gleicht dem alles bestimmte Wissen aus sich erzeugenden. Das höchste Wissen in uns erzeugt also unmittelbar ein ihm ähnliches lebendiges Wissen.« — Die Sache ist hier zwar so gestellt, als ob von der Beschaffenheit des höchsten auf die des untergeordneten Wissens geschlossen würde.

Allein in der Tat ist der Schluß doch umgekehrt. Denn nur die Beschaffenheit des untergeordneten Wissens, welches einen Gegensatz in sich gebunden hält, ist bekannt. Der ursprüngliche Schluß also muß sein: wie es sich mit dem Bekannten verhält, so wird es sich mit dem ihm ähnlich gedachten Unbekannten auch verhalten. Weil man nun aber ausläßt, wie man zu jenem höchsten Wissen gekommen sei, nämlich durch Abstraktion von allen besonderen Wissen, so gewinnt es den Schein, als ob man wirklich aus dem höchsten Wissen etwas erschlösse.

Es ist also schon ein übles Vorspiel für die verheißene Ableitung aus dem höchsten Wissen. Ein anderes Vorspiel ebenso bedenklicher Art gibt uns § 38. Schleiermacher behauptet daselbst: »Jeder Gegensatz, inwiefern er in einem bestimmten Sein und Wissen gegeben ist, muß gegeben sein in der Zwiefältigkeit des Übergewichts, hier seines einen dort seines andern Gliedes. — Denn dasselbe Recht, welches das eine hat als überwiegend da zu sein, hat auch das andere, und nur in dieser Zwiefältigkeit ist der Gegensatz vollkommen.« — Es war nämlich vorher (§ 37) der Satz aufgestellt, daß einem bestimmten Sein und Wissen vollkommnes und beharrliches Gleichgewicht der Gegensätze, die in ihm gebunden seien, nicht zukommen könne. Und nun wird weiter geschlossen, daß, wenn ein Sein mit dem Übergewicht des einen Gegensatzes gegeben sei, so müsse es auch ein Sein geben, in welchem der andere Gegensatz überwiege. Gibt es also z. B. ein Handeln, in welchem die Gemeinsamkeit mit andern überwiegt, so muß es auch eins mit vorwiegender Verschiedenheit von andern geben. — Das könnte nun ein nicht zu verachtendes spekulatives Prinzip scheinen, da es wenigstens, wenn das Eine gegeben ist, Einen Schritt weiter führt, indem daraus das andere von vornherein erschlossen werden könnte. Nur schade, daß der Beweis nicht sonderlich stark ist. Dasselbe Recht, welches der eine Gegensatz hat, zu überwiegen, soll auch der andere haben! Recht? Sind etwa die Gegensätze Personen, denen der Urquell aller Gegensätze versprochen hat, einen wie den andern aus der Möglichkeit ins Dasein zu setzen, und von denen sich nun etwa einige beklagen könnten, wenn ihnen das Versprechen nicht gehalten wird? Dieses Recht reduziert sich in Wahrheit darauf, daß man in einem willkürlichen und abstrakten Denken keinen Grund finden kann, warum nicht ebenso sehr der eine wie der andere Gegensatz überwiegen könne. Der Schluß lautet in seiner wahren Gestalt: wovon kein Grund einzusehen ist, daß es nicht sei, — das muß sein. Die Ungereimtheit dieses Schlusses wird aber durch ein sich hineinmischendes

ästhetisches Urteil verdeckt: dem einem geschähe ja sonst Unrecht! Diese Einmischung wiederholt sich in dem folgenden Grunde: daß nur in der Zwiefältigkeit des Übergewichts der Gegensatz vollkommen sei. Allein weshalb muß er denn vollkommen sein? weil er sonst etwa seinem Begriffe nicht entspräche? (§ 26.) Aber wenn er nun nur unvollkommen vorhanden wäre, so müßten wir uns doch wohl mit unsern Begriffen nach dem Gegebenen richten, damit diese ihm entsprechen. Eine Forderung jedoch an das Gegebene richten, daß es seinem Begriffe entspreche, heißt in diesem Begriffe ein Ideal für dasselbe aufstellen, nach welchem es beurteilt wird. Eine solche Forderung begründet indeß nur ein Sollen, nicht ein Müssen. — Diese letzte Forderung, daß der Gegensatz vollkommen sein müsse, ist näher die einer logischen Symmetrie des Systems; und die Meinung, daß die Forderungen, welche sich aus einem solchen Kunstwerke ergeben, auch in der Wirklichkeit erfüllt sein müßten, ergibt sich aus der vorausgesetzten Identität des Denkens und des Seins, wonach freilich der alte Satz des Spinoza Wahrheit haben muß, daß die logische Ordnung und der Zusammenhang der Ideen der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge gleich ist.

Gehen wir nun nach diesen Proben von Dialektik zu dem Punkte, wo das allgemeine Reden von dem Hervorgehen der Gegensätze endlich zur Aufstellung eines bestimmten Gegensatzes fortschreitet, so überrascht es einigermaßen, wenn hier mit der reinsten Offenheit der Empirismus hervortritt. Denn § 45 wird ohne Umstände erklärt: »Der höchste Gegensatz muß auch in unserm Sein sich finden, und da dieses uns am unmittelbarsten gegeben ist, müssen wir ihn in diesem zunächst suchen.«

Der höchste Gegensatz wird also nicht aus dem höchsten Wissen abgeleitet, sondern in dem durch die Erfahrung Gegebenen gesucht; nicht das höchste Wissen ist die wirkliche Quelle des bestimmten Wissens, sondern die Erfahrung. Jenes ist nur der abstrakteste Begriff, unter welchem alles subsumiert wird, so daß wir nicht eine spekulative Wissenschaft erhalten, in welcher wirklich ein Begriff aus dem andern erzeugt würde, sondern nur ein formal logisches System schon vorhandener Begriffe. Es geschieht hier also bei Schleiermacher wirklich, was wir bewiesen haben, daß geschehen müsse, sobald man aus einem Prinzip den besonderen Inhalt einer Wissenschaft ableiten will: man muß offen oder versteckt den Inhalt empirisch aufnehmen. Allein es geschieht noch mehr, als wir erwartet haben; es wird die Willkür in die Wissenschaft eingeführt. Denn Schleiermacher fügt als Erläuterung hinzu: »denn unser Sein

ist als ein einzelnes, dem Umfange nach kleinstes durch alle Gegensätze bestimmt. Eben deshalb aber fehlt uns eine Anzeige, welches der höchste sei, und es kann leicht eine Verschiedenheit der Gesinnung bald den einen bald den andern dazu machen. Auf diesem Wege wird unvermeidlich die Gestaltung des höchsten Wissens eine Sache der Gemütsart und der Willensrichtung.«

Daher denn auch kurz vorher (§ 44) die auffallenden Worte: »die Willkür beginnt, und die Überzeugung, die unser Verfahren begleitet, kann nur fest werden durch den Erfolg, daß nämlich eine zusammenhängende Ansicht des Wissens klar und bestimmt ausgesprochen wird.« Also aus allen vorhandenen Gegensätzen greift man willkürlich einen heraus, erklärt ihn für den höchsten, und versucht nun, ob sich unter ihn die übrigen in künstlerischer Form unterordnen lassen, so daß ein symmetrisches Begriffssystem entsteht. Gelingt dies Verfahren, so steht die Überzeugung fest, daß es richtig sei. Nun kann man aber gewiß sein, daß es jedesmal gelingen wird, sobald man nur so vorsichtig ist, seine Begriffe bald soweit als möglich zu nehmen, so daß sich allenfalls alles mögliche ihnen unterordnen läßt, bald aber sie wieder enge zusammenzuziehen. Man sorge nur für die nötige Elastizität der Begriffe, so läßt sich mit ihnen alles ausrichten.

Man könnte geneigt sein, hier ein ähnliches Verfahren zu erblicken, wie wohl die Naturforscher anwenden, wenn sie, um eine Gruppe von Erscheinungen zu erklären, ein hypothetisches Prinzip aufstellen, dessen Wert sie dann nach seiner Fähigkeit beurteilen, jene Erscheinungen im Zusammenhange zu erklären. Allein ihnen liegt dann doch ein bestimmtes Problem vor, das ihnen die Erfahrung aufgegeben hat, und an dem sie einen bestimmten Prüfstein ihrer Hypothese haben. Allein welches Problem liegt hier vor? Die Ethik? Aber wir sind hier noch in einer Region, wo wir von der Ethik noch nichts wissen, als den bloßen Namen, dessen Sinn, und Inhalt völlig unbekannt ist. Es wird also auch ganz unmöglich sein, zu entscheiden, ob jener Griff der Willkür ein glücklicher oder unglücklicher war.

Doch die Willkür, die hier beginnen soll, ist vielleicht nicht in dem Sinne eines ganz grundlosen Verfahrens zu nehmen: denn die Gestaltung des höchsten Wissens soll eine Sache der Gemütsart und der Willensrichtung sein. Soll denn nun aber demjenigen, der einen untauglichen Gegensatz zum höchsten macht, eine verwerfliche Willensrichtung zugeschrieben werden, dem jedoch, welchem sein Verfahren gelingt, eine löbliche? Man wird sich dieser Folgerung nicht er-

wehren können. Und doch ist die Entscheidung darüber, welches der höchste Gegensatz sei, nur die Sache eines rein logischen Denkens. Dieses muß zwar gewollt werden, wenn es überhaupt zu stande kommen soll, und auch seine Richtigkeit und Vollständigkeit hängt zum Teil von der Energie des Willens ab; aber diese Energie ist mit den verschiedensten Gemütsarten verträglich, und das Gelingen und Mißlingen des wissenschaftlichen Denkens kann vollends nur zufälligerweise von einer besseren oder schlechteren Willensrichtung abhängig gedacht werden. — Es ist freilich Tatsache, daß sich gerade in den ethischen Wissenschaften die besondere Gemütsart geltend macht; aber es ist eine Tatsache, die nicht sein soll. Denn wohin anders kann die Ethik streben als ein für alle intelligenten Wesen gemeinsames Ideal des Willens aufzustellen, nach welchem alle Gemütsarten und Willensrichtungen beurteilt werden? Welchen andern Dienst kann man von der Wissenschaft erwarten, als daß sie ihre Jünger über das wirre Durcheinander der Urteile über Böses und Gutes, wie es sich im gemeinen Leben findet, erhebt zum Anschauen der ewig gültigen Musterbilder? Ihr Streben muß dahin gehen, sich von der Bedingtheit durch die besondere Gemütsart loszuwinden. Sie soll nicht das Urteil einer besonderen Gemütsart darstellen, sondern das Urteil *über* jede Willensrichtung; nicht willkürlich soll sie urteilen, sondern unwillkürlich. Wenn sie aber über den Willen wahrhaft und vollständig urteilen will, so wird sie sich nach anderen Kriterien umsehen müssen, nämlich ob es ihr gelingt, eine zusammenhängende Ansicht des Wissens klar und bestimmt auszusprechen. Denn auch eine verwerfliche Willensrichtung kann einen umfassenden Zusammenhang besitzen und sich desselben klar bewußt sein.

Der höchste Gegensatz, den Schleiermacher aufstellt (§ 46) ist der des dinglichen und geistigen Seins. »Dinglich ist das Sein, als das gewußte, geistig als das wissende, beides *natürlich im weitesten Sinne* genommen.« Nach den früheren Sätzen, daß jedes wirkliche Sein und Wissen Gegensätze ganz in sich gebunden halte, aber jeder Gegensatz in der Zwiefältigkeit seines Übergewichts gegeben sein müsse, ergibt sich aus jenem höchsten Gegensatze (§ 47): 1. Das Ineinandersein des geistigen und dinglichen mit dem Übergewichte des dinglichen, oder »als dingliches«. 2. Dasselbe Ineinander mit dem Übergewichte des geistigen, oder »als geistiges«. Jenes wird Natur genannt, dieses Vernunft. Damit man aber hier nicht an einen ausschließenden Gegensatz denke, in welchen man gewöhnlich Natur und Vernunft setzt, wird hinzugefügt: »selbst das Wissen

als gewußtes, also dinglich angesehen, wird Natur. Und ebenso, worin noch ein Anteil des geistigen ist, das ist in diesem Sinne eine Vernunft.« — Jenachdem man also ein und dasselbe betrachtet, kann es sowohl Natur als Vernunft sein.

Wir haben hiezu nur zwei Bemerkungen zu machen: — Einmal, daß, wenn jener höchste Gegenstand vom Wissenden und Gewußten, wie hier geschieht, als ein willkürlich aufgenommener dargestellt wird, damit auch ausgesprochen ist, daß die Ansicht vom Absoluten als der Identität des Seins und Wissens eine willkürliche ist. Doch darüber haben wir uns schon hinlänglich im ersten Abschnitte ausgesprochen.

Die andere Bemerkung betrifft den Gebrauch der Wörter: Natur und Vernunft. Ein jeder Schriftsteller hat allerdings das unbestreitbare Recht, seine Sprache zu reden. Allein er wird wohltun, wenn er sich so genau als möglich an den gangbaren Sprachgebrauch hält, falls er verstanden sein will. Besonders aber wird er sich zu hüten haben, wenn er Namen, die für konkretere Begriffe ausgeprägt sind, auf abstraktere überträgt, daß er nicht zugleich den konkreteren Sinn mit einschmuggelt und diesen fortan als einen wohlerworbenen Besitz gebraucht. Wie leicht dies aber geschehe, dazu liefert Schleiermacher sofort den Beleg, wenn er an eben jener Stelle sagt, daß Natur als Vernunft gedacht werden müsse, »wenn sie als Ideen Zwecke in sich tragend und vorstellend gedacht werde«. Denn hier ist offenbar die Vernunft nicht mehr das bloße Ineinander von geistigem und dinglichem Sein als wissendes, im weitesten Sinne genommen, sondern sie wird nach der bekannten Definition, daß sie das Vermögen der Ideen sei, genommen; also als eine Art des Wissens, welche aber nicht aus jenem allgemeinen Begriffe abgeleitet ist.

Der nächste Satz (§ 48) lautet: »Das höchste Bild aber des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesamtheit alles bestimmten Seins, ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft.«

Daraus ergeben sich sofort einige Folgerungen, deren ganze Wichtigkeit erst im folgenden vollständig eingesehen werden kann, auf die wir aber schon hier aufmerksam machen wollen. Entweder nämlich, wenn die Gesamtheit alles bestimmten Seins nicht als vollständige Einheit von Natur und Vernunft aufgefaßt wird, so ist die Auffassung mangelhaft, und es kann ein Standpunkt gedacht werden, auf welchem diese Mangelhaftigkeit verschwindet. Oder aber, es kann zur Zeit keine Intelligenz gedacht werden, welche die voll-

ständige Durchdringung von Natur und Vernunft auffassen könnte, nicht weil es derselben an Fähigkeit dazu gebräche, sondern weil diese Durchdringung noch nicht vollständig vorhanden ist. Im ersten Falle würde die Betrachtung der Welt als eines relativen Auseinanders von Natur und Vernunft eine unvollkommene sein, deren Grund nur in der subjektiven Unfähigkeit läge, der vollkommne Weise würde das vollkommne Ineinander als ein vorhandenes auffassen können. Im andern Falle aber gäbe es noch kein vorhandenes Bild des höchsten Seins oder des Absoluten, und da die Gesamtheit des bestimmten Seins aus dem höchsten Sein als ihrer Quelle abfließen soll, wäre dieses selbst in einer nach und nach vom unvollkommnen zum vollkommnen aufsteigenden Entwicklung begriffen. Denn diese Entwicklung müßte im Absoluten selbst sein, da diese die immanente Ursache des gesamten Seins ist. Wir erhielten also in diesem Falle eine Naturgeschichte des Absoluten d. h. Gottes. Im ersten Falle aber wird sich, wie sich später zeigen wird, eine Ethik ergeben, die selbst bekennt, daß die ethische Betrachtung der Welt nur eine untergeordnete Stufe ist, über welche sich der Weise zu erheben hat. Eins von beiden aber wird man wählen müssen, da das Wirkliche, wie es empirisch, nicht spekulativ, aufgefaßt wird, kein vollkommnes Ineinander von Natur und Vernunft aufweiset.

Kehren wir zurück zu der Art, wie die Begriffe bei Schleiermacher abgeleitet werden, so kann es uns hier nicht mehr wundern, daß er von der »Gesamtheit alles bestimmten Seins« wie vorhin (§ 47) von einem »Ineinander aller Gegensätze« redet, ohne daß er irgend eine Anstalt gemacht hat, die Vielheit aus dem Einen Absoluten, der Identität des Seins und Wissens, abzuleiten; ebensowenig, daß § 49 in dem einzelnen das Ineinander des dinglichen und geistigen im Zusammensein und Gegensatze von Seele und Leib ausgedrückt sein soll. Denn da einmal jener höchste Gegensatz aus dem empirisch Gegebenen aufgenommen ist, so ist in diesem allerdings eine sehr reichhaltige Quelle von Begriffen eröffnet.

Aus derselben Quelle fließt dann sofort auch der Begriff des Tuns, um zu weiteren Bestimmungen über Natur und Vernunft zu gelangen. (§ 50). »Die Tat des geistigen in der Natur ist überall die Gestalt, das Werk des dinglichen in der Natur ist überall das Bewußtsein.« Dieser Begriff des Tuns bringt natürlich den Unterchied von Ursache und Wirkung mit sich, daher denn sofort weiter von Kraft und Erscheinung, Wesen und Dasein geredet wird. Deren Gegensatz soll im Organismus aufgehoben sein, weshalb dieser in Bezug auf die Verschiedenheit von Kraft und Erscheinung das

reinste Bild des höchsten Seins genannt wird. (§ 63.) Diese Sätze finden ihr Ziel in § 54: »Die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schließenden Organismus ist die Welt.« — Wir lassen uns hier nicht auf die metaphysische Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Begriffe ein, denn es kommt uns nur darauf an, nachgewiesen zu haben, daß hier aus dem höchsten Prinzipe ohne Hinzunahme anderer nicht abgeleiteter Begriffe, nichts abgeleitet wird. Das höchste Prinzip dient in der Tat nur dazu, um die Punkte, in denen Schleiermacher seine Gegensätze sich vereinigen läßt, als Bilder des Absoluten erscheinen zu lassen.

Man wird nun aber schon längst gefragt haben, was denn diese Reden von Kraft und Erscheinung, Organismus und Welt u. dergl. für die Ableitung des Begriffes der Ethik leisten sollen? Hierauf antworten sofort die folgenden Paragraphen (§ 55): »Wenn die Gesamtheit des auf ein durch Gegensätze bestimmtes Gebiet des Seins sich beziehenden Wissens eine Wissenschaft ist, so gibt es notwendig nur zwei Hauptwissenschaften, die der Natur und die der Vernunft.« Jede von diesen gestaltet sich »in Beziehung auf die Zwiefältigkeit von Kraft und Erscheinung als ein beschauliches« (spekulatives), »welches Ausdruck ist des Wesens, und ein beachtendes« (empirisches), »welches Ausdruck ist des Daseins«. (§ 57.) Auf der Seite der Natur liegen demnach die Physik, als Erkennen des Wesens, und die Naturkunde, als Erkennen des Daseins der Natur. Auf Seite der Vernunft, die Geschichtskunde, als Erkennen des Daseins der Vernunft, und die Ethik als das Erkennen des Wesens der Vernunft. (§ 59, 60.) Da aber »jede dieser Wissenschaften die andere notwendig voraussetzt, also in der Trennung von der andern unvollkommen ist« (§ 55) — weil ja Vernunft und Natur und Wesen und Dasein d. h. das Allgemeine und Besondere, nur fließende Gegensätze, nur verschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben sind — so ist »die höchste Einheit des Wissens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinander ausdrückend, als vollkommne Durchdringung des ethischen und physischen und vollkommenes Zugleich des beschaulichen und erfahrungsmäßigen, die Idee der Weltweisheit« (§ 61). Daher: »wahrhaft philosophisch ist nur jedes ethische Wissen, insofern es zugleich physisch, und jedes physische, insofern es zugleich ethisch ist.« — »In der Vollendung ist Ethik Physik, und Physik Ethik.«

Wenn wir nun mit diesem Wege, auf welchem Schleiermacher seinen Begriff der Ethik gewinnt, seine eigene bekannte Forderung

vergleichen, daß aus dem höchsten Wissen alles andere abzuleiten sei, und den reichlichen Tadel, den er über andere Sittenlehrer ergießt, daß ihre Grundsätze nicht fähig wären, ohne Dazwischenkunft eines andern Begriffes etwas Bestimmtes zu ergründen, so ergibt sich, daß dieser Tadel seinen Urheber in vollem Maße trifft, denn dieser ist zu seinem Begriffe von Ethik auf einem so empirischen Wege gekommen, wie nur irgend einer vor ihm; denn er nimmt seine allgemeinen Begriffe, welche er der Ethik voranstellt, aus der empirisch gegebenen menschlichen Natur, und die ganze Ableitung besteht nur darin, daß er die verschiedenen Seiten der allgemeinsten aufgestellten Gegensätze verschiedenen Wissenschaften zuweiset.

b) Die nähere Erläuterung des Begriffs der Ethik.

Weder die besprochene Ableitung des Begriffs der Ethik kann uns befriedigen, noch ist der gefundene Begriff selbst — die beschauliche Wissenschaft vom Wesen der Vernunft — schon verständlich und deutlich genug, um einzusehen, was Schleiermacher sich eigentlich unter einer Ethik gedacht habe. Zwar sieht man wohl aus den gegebenen Erläuterungen, daß sie eine spekulative Wissenschaft um die Gesamtwirkung der Vernunft auf die Natur sein soll (Syst. der Sittenl. S. 37); daß sie sich also weder auf die Darstellung des Handelns der Vernunft im einzelnen Menschen beschränken werde, noch auch es mit den empirisch wirklichen Handlungen zu tun haben will, vielmehr nur mit dem Wesen oder dem Allgemeinen des Vernunfthandelns, von welchem das Besondere erzeugt wird (ebendas. S. 33). Allein da man von alters her gewohnt ist, die Sittenlehre als eine vorbildliche Wissenschaft zu betrachten, die ein Ideal für das menschliche Handeln aufzustellen habe, so sieht man nicht ein, wie denn eine Beschreibung des menschlichen Vernunfthandelns im allgemeinen ein solches Vorbild liefern könne, da das Allgemeine, wenn es einmal das Besondere erzeugen *soll*, den Grund für alle Arten des Besonderen, also hier sowohl für die schlechten, wie für die guten Handlungen enthalten muß, zumal wenn man sich erinnert, daß die Vernunft das Ineinander des geistigen und dinglichen Seins als wissendes sein und dieses Wissen im weitesten Sinne genommen werden soll. Denn hiemit scheint eben verboten zu werden, die Vernunft und ihr Handeln in dem gewöhnlichen engeren Sinne zu nehmen, wonach durch das Vernünftige ein Löbliches bezeichnet wird; und nur übrig zu bleiben, jede bewußte Tätigkeit darunter zu verstehen. — In dieser Ungewißheit

wird man aber durch die ebendaselbst (S. 37 Anm.) befindliche Erläuterung nur bestärkt: daß die Sittenlehre die Darstellung der Wirksamkeit der Vernunft sei, inwiefern durch dieselbe die Geschichte wird vermöge jener einzelnen Tätigkeiten, welche die Psychologie beschreibt. Denn die Geschichte wird durch gute und böse Taten, und die Psychologie, als solche, hat es nicht mit dem Unterschiede des Löblichen und Schändlichen so zu tun, daß sie über die geistigen Tätigkeiten ein Urteil fällte; für sie gilt die Schönheit und Häßlichkeit der geistigen Zustände ebensoviel, wie für die Physiologie die der Körper; d. h. gar nichts, da sie nur auf die Erklärung des Vorhandenen ausgeht. Hält man sich bloß an diese Erklärungen, so scheint Rothe unrecht zu haben, wenn er meint, Schleiermacher stelle nur den Begriff des sittlich Guten auf; vielmehr kann nach jenen Erklärungen nur eine Beschreibung des menschlichen Gesamthandelns im allgemeinen, abgesehen von dem Unterschiede des Guten und Bösen, erwartet werden; also keine vorbildliche Wissenschaft, und dennoch soll dies Allgemeine das Urbild des wirklichen Handelns sein (S. 33): »Im beschaulichen ist dasselbe Sein ausgedrückt urbildlich, im beachtenden abbildlich.«

Ebensowenig ist es an sich verständlich, wenn man weiterhin erfährt (S. 47), daß »das Handeln der Vernunft Einheit von Vernunft und Natur hervorbringe, welche ohne dies Handeln nicht wäre«, und daß »alles ethische Wissen Ausdruck sei des schon immer angefangenen aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft.« Denn was bedeutet jene Einheit? Soll man das Naturwerden der Vernunft im strengen Sinne nehmen, etwa so, daß die Vernunft aufhöre, das Wissende zu sein, und sich in Gewußtes verwandle? Oder soll die Einheit eine bloße Übereinstimmung sein? Jedenfalls wäre also diesem Begriffe der Ethik, der zugleich das Prinzip oder die höchste ethische Idee ist, mehr Bestimmtheit zu wünschen. Denn die Eigenschaft eines echten Prinzips ist, daß es keinem Zweifel und keinen Dunkelheiten Raum verstattet, damit es vor allem festliege und dann auch fähig sei, anderes zu befestigen.

Indessen ist es dennoch nicht unmöglich, oder auch nur sehr schwer, sich ein deutliches Bild von dem zu verschaffen, worauf Schleiermacher mit seiner Ethik abzweckte. Am kürzesten findet man das dazu Nötige vielleicht in seiner ersten Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes zusammen. (Phil. und verm. Schr. B. 2, S. 446 ff.)

Er geht hier von der Bemerkung aus, daß sich die Ethik als Wissenschaft in einem unerfreulichen Zustande befinde; die Pro-

duktivität auf diesem Gebiete sei gering, und das Wenige werde auch nicht sonderlich beachtet. Die Schuld findet er in der bisherigen Form der Sittenlehre. Eine Behandlung derselben nach der Pflichtform halte die Aufmerksamkeit nur an den einzelnen Fällen fest, bringe aber nicht den lebendigen Zusammenhang aller vernünftigen Handlungen zum Vorschein, namentlich nicht bei Pflichtformeln, die nicht kollisionsfrei wären; denn hier träten klare sittliche Bestimmungen nur als einzelne zerstreute Lichtpunkte hervor, welche die verworrene Totalität des Lebens zu ordnen, nicht einmal den Anspruch machten. Ebenso sei es mit der Tugendlehre. Denn Tugend sei die sittliche Vollkommenheit des einzelnen. Der einzelne aber sei für sich nicht vollkommen zu verstehen. Die Tugend zeige sich in dem Entstehen eines Entschlusses, im Momente einer Willensbestimmung; in dieser liege zunächst alles Lobenswürdige beschlossen; aber eben deshalb komme das sittliche Werk in einer solchen Darstellung nicht ans Licht. Der handelnde einzelne sei also niemals vollkommen verstanden durch Aufzeigung seines Tugendzustandes. Denn die Willensbestimmung des einzelnen könne nie die sein, welche sie sei, wenn die Auffassung der Elemente, welche den durch eine Willensbestimmung auszufüllenden Moment konstituierten, eine andere gewesen sei; diese Auffassung aber hänge mit von dem Gesamtzustande ab, welcher nicht ohne Mitwirkung anderer entstanden sei. Darum sei auch das unter der Form der Tugend darstellbare Sittliche nur vereinzelt. »Wie kann man sich für eine Darstellung des Sittlichen interessieren, die nur fragmentarische Einzelheiten aufzustellen vermag, und worin das Sittliche immerfort durch die Fortdauer des Unsittlichen bedingt erscheint?« Zuletzt aber faßt Schleiermacher diese Vorwürfe gegen die frühere Sittenlehre dahin zusammen, daß in ihr große Gebiete des menschlichen Handelns von unstreitig sittlichem Gehalte nicht abgeleitet und in ihrer Notwendigkeit begreiflich gemacht, sondern nur als ein erlaubtes durchgelassen würden, und daß ein verworrener Unterschied gemacht werde zwischen dem, was der Mensch seiner Natur nach, aber doch unvermeidlicher und unverwerflicher Weise, tue, und dem, was er seiner Vernunft nach tun solle.

Wir wollen uns diesen Vorwürfen gegenüber durchaus nicht zu unbedingten Verfechtern der früheren Sittenlehre aufwerfen, sondern erkennen es vielmehr als ein großes Verdienst Schleiermachers an, daß er den ethischen Blick nicht auf dem, was der einzelne tun und lassen solle, allein haften ließ, sondern ihn, was die Früheren über Gebühr vernachlässigt hatten, auf die größeren Gebiete des

gemeinsamen Handelns hinlenkte; obgleich, wenn man das Verdienst nicht nach dem äußeren Erfolge abmessen will, Herbart in seiner praktischen Philosophie sich dasselbe schon längst auf viel rechtmäßigere Weise im stillen erworben hatte.

Allein wenn wir auch zugeben, daß die frühere Ethik sehr viel Verfehltes hatte, so wird unser Mißfallen an ihr doch nicht ganz durch dasselbe erregt, was Schleiermacher an derselben auszusetzen hat. Man wird gesehen haben, wie er sich hauptsächlich daran stößt, daß man weder den pflichtmäßig noch den tugendhaft Handelnden für sich allein *verstehen* könne, wenn man ihn nicht im Zusammenhange eines größeren Ganzen auffasse, und daß man große Gebiete des menschlichen Handelns, z. B. Kunst, Wissenschaft, Ackerbau, Gewerbe, nicht aus der sittlichen Idee habe ableiten und in ihrer Notwendigkeit habe begreiflich machen können. Also auf das *Begreifen* ist Schleiermachers Sinn in der Ethik gerichtet; er will die allgemeinen Arten des menschlichen Handelns als notwendige aus irgend einem Prinzipe ableiten. Hier aber offenbart sich der theorethische Geist des Spinozismus, welcher auch da, wo es darauf ankommt, die menschlichen Handlungen zu beurteilen, im Grunde darauf gerichtet ist, sie in ihrer Notwendigkeit aus dem Zusammenhange des Ganzen zu begreifen.

Das Streben der Ethik ist von jeher dahin gegangen, zu bestimmen, was löblich und schändlich, gut und böse in den menschlichen Handlungen und Gesinnungen sei. Aber solange man nicht zu wissenschaftlicher Klarheit über die völlig disparate Natur des Urteilens über ein Wollen und des Erklärens und Begreifens eben desselben Wollens gelangt war, konnte es nicht fehlen, daß man zur Begründung der Pflicht sich auch theoretischer Gründe bediente, zumal wenn man sofort zur pflichtmäßigen Bestimmung einzelner Handlungen in der wirklichen Welt schreiten wollte, wozu es allerdings theoretischer Kenntnisse bedarf. Daher denn die früheren Sittenlehren besonders mit allerlei psychologischen Begründungen angefüllt sind, unter den das eigentlich sittliche Urteil fast ganz erdrückt liegt. Je mangelhafter und oberflächlicher nun die dazu verwandte Psychologie war, desto mehr mußte die Wissenschaftlichkeit solcher Sittenlehren mißraten, und einem scharfsichtigen Geiste, wie Schleiermacher, mißfallen, der wohl erkannte, daß wo es auf das Erklären und Verstehen ankommt, man nicht eher zu voller Befriedigung des Wissens gelangen kann, als bis man das Ganze verstanden hat. Er mußte sich also getrieben fühlen, eine andere Form und Behandlungsweise der Sittenlehre aufzusuchen. In diesem Suchen

geriet er allerdings auf die Ahnung des Richtigen, allein da er einmal im Spinozismus befangen war, so mußte der theoretische Geist desselben diese Ahnung unterdrücken, ohne sie zu klarem Bewußtsein kommen zu lassen; und ihn die Mangelhaftigkeit der bisherigen Sittenlehre nicht in ihrer theoretischen Begründung überhaupt, sondern in der Unvollständigkeit derselben erblicken lassen.

In seinen Grundlinien zur Kritik der bisherigen Sittenlehre (S. 10) spricht er über die Frage, ob der Begriff der Freiheit des Willens in die Ethik gehöre oder nicht, und entscheidet vollkommen richtig: »Keiner, er bejahe ihn nun oder verneine, wird behaupten, daß, wenn seine Überzeugung hievon sich ändere, er dann anderes für gut und anderes für böse halten würde, als zuvor. Wofern nicht jemand im Eifer sagen möchte, er würde dann gar keinen Unterschied annehmen zwischen böse und gut, welches jedoch hieße, die menschliche Natur weniger dem Ideal unterwerfen, als irgend einen Teil der körperlichen. Denn von dieser sind wir überzeugt, daß alles in ihr notwendig erfolgt: wer aber macht nicht, den Begriff des Ideals anwendend, dennoch einen Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit oder Schönheit und Häßlichkeit zwischen den verschiedenen Naturen sowohl, als auch den einzelnen von gleicher Natur? So auch gibt es über die künstlerischen Handlungen des Menschen und das Gelingen derselben ein System der Beurteilung nach dem Ideale, ohne daß jemals die Frage in Anregung käme, ob auch der Künstler Freiheit gehabt, anderes und besser zu können.« Zu diesen Worten bemerkt Herbart: nie ist Schleiermacher der wahren Ethik so nahe gewesen, als hier; denn er erkennt, daß die Bestimmung über das Löbliche und Schändliche durchaus unabhängig ist von der Frage nach der Freiheit des Willens, diese aber eine theoretische Frage ist, nach der Weise, wie man sich die Entstehung eines wirklichen Willens zu denken habe; so hätte er nur weiter zu schließen brauchen, daß es überhaupt bei der Beurteilung des Willens nicht auf eine Erkenntnis der Weise, wie er entstanden ist, ankomme, und also auch nicht auf die Erkenntnis des Zusammenhangs, durch welchen er so oder anders geworden ist. Das aber ist es gerade, was er in der Abhandlung über das höchste Gut vermißt, daß man den Tugendhaften für sich allein nicht verstehe, wenn man ihn nicht in dem Zusammenhange auffasse, in welchem er handle.

Von jenem richtigen Punkte aber, wo ihm die Erkenntnis hätte aufgehen können, daß die Beurteilung des Willens nach dem Ideale von keinerlei theoretischer Kenntnis weder des Menschen, noch der Natur, noch des Universums ursprünglich abhänge, wurde er haupt-

sächlich durch sein spinozistisches Ideal von Wissenschaft abgetrieben. Sollten nämlich die besonderen Wissenschaften von einer einzigen höchsten abgeleitet werden, so konnte das ethische Prinzip nicht ein selbständiges sein, sondern mußte aus einer Wissenschaft abgeleitet werden, die keine ethischen Verhältnisse kennt, sondern eine abstrakt theoretische ist, aus dem vorgeblichen Wissen nämlich um das Absolute und um dessen Identität in der Differenz und Differenz in der Identität, oder wie man sonst die Rede von dem Einen, das Vieles und dem Vielen, das Eines ist, formulieren mag. Schon durch diese Ableitung wird dem Geiste eine vorwiegende Richtung auf die Erklärung des Seins und Geschehens gegeben, und er abgewendet von dem Anschauen der ewigen Ideen, die gültig sind, mag sich das Geschehen nach ihnen richten oder nicht. Sodann aber muß in dieser geistigen Richtung, die auf das Erkennen geht, eine absolute Vollständigkeit der Ableitung aller menschlichen Handlungen in ihrer Notwendigkeit verlangt werden, und zwar eine derartige, daß nach dem zum Grunde liegenden Ideale von Wissenschaft, ein vollständiger Organismus des menschlichen Handelns sich ergibt. Daran konnte er nun auch ein gültiges Kriterium zu besitzen glauben, was gut und was böse sei; denn was in diesen Organismus paßte, war das Gute, was nicht, das Böse. Was aber hineinpaßte oder nicht, konnte mit voller Bestimmtheit sich erst dann ergeben, wenn es gelang, das Ganze so auszuführen, daß die einzelnen Glieder sich gegenseitig fördernd bedingten; daher denn auch die Überzeugung erst fest werden konnte durch den Erfolg. Er mußte daher nach einem Begriffe suchen, der fähig war, sich als einen Organismus menschlicher Handlungen darstellen zu lassen. Nun hatte er aus den erwähnten Gründen von den herkömmlichen formalen ethischen Begriffen: Pflicht, Tugend und Gut, die beiden ersten verworfen; er versuchte es daher mit dem letzten. Diesen bestimmt er, — ziemlich willkürlich — im allgemeinen dahin, daß ein Gut ein durch menschliche Tätigkeit entstandenes, dieselbe noch in sich schließendes und fortsetzendes sei (a. a. O. S. 457) und glaubte, wenn er den Fehler der Alten vermiede, nach dem höchsten Gute des einzelnen zu fragen, vielmehr dasselbe als ein durch die Gesamttätigkeit der menschlichen Vernunft zu erzeugendes auffaßte, der Idee seiner Wissenschaft zu genügen. Dieser Begriff des Gutes mußte sich ihm desto mehr empfehlen, als er selbst, ohne daß er es wußte und wollte, ja trotz seines offenen Widerspruchs dagegen, in seinem ethischen Denken von der durch Kant zur Herrschaft gekommenen Weise, das Sittliche als ein Sollen aufzufassen, beherrscht wurde. Denn das

Sollen hält dem Menschen eine Aufgabe vor, die er zu vollbringen hat. Es scheint also ihm nicht besser gesagt werden zu können, was er soll, als daß man ihm das sittlich zu vollbringende Werk, d. h. das hervorzubringende Gut aufzeigt. Daher denn auch bei Schleiermacher, wie bei seinem Nachfolger Rothe, sofort von der sittlichen Aufgabe geredet wird; vergl. z. B. a. a. O. S. 458: »Der Ausdruck (höchstes Gut) schließt die Aufgabe in sich, den Inbegriff aller wahren Güter — so darzustellen, daß ihre wesentliche Zusammengehörigkeit und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe durch ihr Miteinander und Füreinander, eben weil sich in ihnen alle sittlichen Tätigkeiten wieder erzeugen, zum klaren Bewußtsein kommt.« — Je weniger ferner der einzelne ein Werk für sich allein vollbringen kann, und nie genau zu bestimmen ist, welchen Anteil er für sich allein daran habe, da ja selbst seine Kraft in ihm nicht ohne Mitwirkung anderer ist, desto mehr weiset der Begriff des sittlichen Werkes oder Gutes schon an und für sich hin auf die Gemeinschaft. »Daher (eben daselbst S. 460) kann nur was aus einer Gesamttätigkeit hervorgeht, bestimmt aufgezeigt und als ein besonderes hingestellt werden; und wenn also von dem Inbegriff der Güter die Rede sein soll, so kann nur auf die Gesamtwirkung der Vernunft zurückgegangen werden. Diese als einen Organismus aufzustellen, in welchen nichts mit aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlechte entsprungen ist, und dasselbe auch fortpflanzt und erneuert, das ist es, was ich mir unter einer Darstellung des höchsten Gutes denke.« Hierin schien also eine sichere Norm gegeben zu sein: die Handlungen waren gut, welche aus der Vernunft im Menschen, d. h. seinem bewußten geistigen Wesen, nicht allein entsprungen waren, sondern auch zugleich zum Mittel dienten, solches Handeln zu erneuern. Worin aber keine wissende Tätigkeit sich ausdrückte, und auch kein Antrieb fortzuhandeln, das mußte, als den Organismus störend oder ihm fremdartig, ausgeschieden werden, als das Nichtgute. Es kam nun nicht nur noch darauf an, sowohl den Charakter des menschlichen Handelns, als auch das Objekt, welches behandelt werden soll, näher zu bestimmen. Hier tritt nun bei Schleiermacher, jene aus der Schelling'schen Naturphilosophie stammende Anschauungsweise ein, daß diejenigen Naturformen, welche die Erscheinung eines vielfältigeren Geschehens darbieten, als die *höhere* Einheit der ärmern und einfachern angesehen werden. Daher sagt Schleiermacher (a. a. O. S. 462): »Wie die bloße Gravitation nebst dem Mischungs- und Entmischungsprozeß von der Vegetation auf-

genommen wurde und die Animalisation beides unter sich zusammenfaßte, so soll wiederum die Humanisation aus dieser sich hervorheben und sie in sich schließen.« — Die Humanisation wird also dann vollendet sein, wenn sie ihren eigentümlichen Charakter, die selbstbewußte Vernunft vollkommen herausgearbeitet, und eben damit die niederen Stufen des irdischen Lebens aufgenommen hat; oder wenn »alles Sein ins Bewußtsein aufgenommen wird auf das Vollkommenste; und indem alles dem Menschen unterworfen wird, auch das innerste Wesen des Geistes jeglichem Sein und Erscheinen nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit eingebildet wird auf das Vollkommenste« (a. a. O. S. 465). Denn eben durch die bewußte Herrschaft über die niederen Naturformen bestätigt sich die menschliche Gattung als die höchste, unterscheidet sie sich von ihnen und nimmt sie zugleich als Momente ihres eigenen Lebens auf, indem sie dieselben ihren Zwecken unterwirft und anpaßt. Und wenn wir uns dazu erinnern, daß die eigene animalische Natur des Menschen, sowie alle seine sogenannten geistigen Kräfte und Anlagen auch zu der Natur gehören, bevor sie von dem Bewußtsein aufgenommen und gestaltet sind (Syst. der Sittenl. S. 59: »alles was nicht Vernunft ist, wird ursprünglich als Masse gesetzt«), so werden wir in diesem allen zusammengenommen den Sinn jener Einheit von Vernunft und Natur haben, die durch die Gesamtwirkung der Vernunft auf die Natur hervorgebracht wird.

Die Sittenlehre soll also spekulativ darstellen, wie die Gesamtvernunft im menschlichen Geschlechte auf die gegebene irdische Natur, wozu auch die des Menschen selbst gehört, so einwirkt, daß sie diese für ihre eigenen Zwecke und ihrem eigenen Wesen gemäß gestaltet und bildet.

Wir wollen vorläufig einen Verdacht aussprechen, der uns dabei aufgestiegen ist, daß man jene Naturanschauung der Ethik zum Grunde legt, wonach die jedesmal höheren Naturformen ihrem Wesen nach die niederen in sich aufnehmen, oder beherrschen; den Verdacht nämlich, als ob man darin, daß man den Menschen als die höchste Naturform aufstellt, und seinem Handeln die hohe Aufgabe stellt, die Erde mit Bewußtsein zu beherrschen, einen Ersatz für die eigentümliche Würde des sittlichen Handelns sucht, welche sonst in diesen Systemen nicht recht zu Tage kommen würde. Schon vor aller Bestimmung dessen, was dem menschlichen Handeln sittliche Würde verleiht, sieht man eine Würde in dem bloßen Begriffe der Persönlichkeit und des bewußten Handelns. Daher nennt Rothe nicht ohne besonderen Nachdruck (theol. Eth. § 83) die Persönlichkeit »ein

spezifisch Höheres« als die materielle Natur, und leitet hieraus eben den Satz ab: daß das niedere Element nicht das höhere bestimmen dürfe, wenn nicht die Schöpfung rückläufig werden solle. — Und einer solchen Anschauungsweise gibt man sich um so lieber hin, weil man in der populären Rede gewohnt ist, ohne weiteres von der hohen Würde des Menschen zu reden. In solcher Rede mag es nun freilich auch angehen, in den Begriff des Menschen schon dunkel und verworren diejenigen Ideen hineinzulegen, die ihm Würde verleihen, wenn er von ihnen beseelt ist, und die menschliche Natur als eine erhabene und würdevolle zu preisen, weil in ihr die Fähigkeit entstehen kann, jene Ideen zu schauen, und ihr Begehren in Übereinstimmung mit ihnen zu setzen. Wenn aber die Wissenschaft solche verworrene Meinungen ohne weiteres aufnimmt, ohne in fester und klarer Anschauung das herauszustellen, worauf jene Würde beruht, die man dem Menschen als solchem schon zuzuschreiben pflegt, — so bleibt sie trotz aller logischen Systematisierung, trotz aller Kunstausdrücke, trotz aller scheinbaren Spekulation doch nur eine unwissenschaftliche Rede. Der Begriff der Persönlichkeit, des Selbstbewußtseins und der Selbsttätigkeit ist ohne Beziehung auf schon vorausgesetzte sittliche Ideen eben so gleichgültig wie der des vegetabilischen und animalischen Lebens; er ist ein leeres Gefäß, das gleicherweise für das Würdige, wie für das Unwürdige offen ist. Oder will jemand den Mut haben, zu sagen, der reine Begriff des Ich, des Sichwissens und des Sichselbstbestimmens, ohne weitere Beziehung genommen, rufe in ihm ein unwillkürliches Urteil absoluten Beifalls hervor? Freilich ist es besser sich selbst zu bestimmen, als bestimmt zu werden! — wenn man nämlich diese nackten Begriffe mit dem Fleisch und Blut der konkreten Vorstellungen überkleidet; wenn man etwa das Sichbestimmen sofort in die Freiheit mit ihrem Zauber, wohl gar in die innere Freiheit übersetzt, deren Wille, stark und kräftig die Begierden beherrschend, den von allem Äußeren unabhängigen sittlichen Ideen sich gewidmet hat; oder das Bestimmtwerden sofort als drückende Knechtschaft des Willens denkt. — Das aber ist eben ein hauptsächliches Zeichen des nicht wissenschaftlichen Denkens, daß seine Begriffe nicht wirklich losgelöst sind von den konkreten Vorstellungen, vielmehr diese das eigentlich aber leider unbewußt Treibende des Denkens sind. Doch wir wollten nur einen vorläufigen Verdacht aussprechen, der sich unwillkürlich aufdrängte. Ehe wir aber uns nach seiner Bestätigung umsehen, sind zuvor noch einige andere Fragen zu erledigen.

Es scheint ein erhabenes Ziel zu sein, welches die Ethik Schleier-

machers sich gesteckt hat. Die sittliche Gesamtaufgabe nicht eines einzelnen oder einiger Menschen, sondern des ganzen Menschengeschlechts soll aufgestellt werden in einem Systeme, welches alle möglichen Arten von Handlungen, die aus der menschlichen Natur im Verhältnis zur gegebenen Welt abfließen, so zu stellen weiß, daß eine die andere fördere in der Erreichung des Gesamtzweckes: der Erkenntnis und Bildung der irdischen Welt nach Vernunftzwecken, oder »der Versittlichung der in Raum und Zeit ganzen irdischen Natur« (Syst. der Sittenl. S. 61); so daß an keinem Punkte eine Hemmung eintrete, noch irgend etwas ausgeschlossen bleibe, das in diesen Vernunftorganismus eingehen könne! — Fragen wir nun, was dazu nötig sei, um ein solches System aufzustellen, so zeigt sich sofort, daß sie ihrem Inhalte nach von der Naturwissenschaft und der Geschichtskunde bedingt ist, und daß die Überzeugung von dem, was in diesen Organismus paßt, oder von dem Guten und Löblichen, nicht weiter reichen kann, als die jedesmalige Natur- und Geschichtswissenschaft. Denn da hier die Handlung nach dem hervorzubringenden oder dem zu bearbeitenden Objekte sich richten muß, um für den Organismus zu passen, das Objekt aber entweder noch reine Naturmasse ist, oder durch frühere Vernunfthandlungen schon irgend welche Bildung empfangen hat, diese Objekte aber ihrem Wesen nach nicht wahrhaft und zuverlässig erkannt werden können, ohne den Zusammenhang des Ganzen in Natur und Geschichte, so folgt, daß jede Unkenntnis in diesen Wissenschaften auch wenigstens eine Unsicherheit in der ethischen Beurteilung, ob eine Handlung in das System passe oder nicht, hervorbringen muß. Diese Konsequenz zieht Schleiermacher selbst, Syst. der Sittenl. S. 42: »Die Sittenlehre ist zu keiner Zeit besser als die Naturwissenschaft.« S. 43: »Die Sittenlehre kann überall nur soviel Gewährleistung haben, als sie Geschichtskunde neben sich hat.« — Es könnte dies allenfalls ganz unverfänglich und in der Ordnung erscheinen; denn niemand wird leugnen, daß, jemehr Kenntnis der Natur und Geschichte vorhanden ist, desto zweckmäßiger das Leben gestaltet werden kann und daß die meisten törichten und verderblichen Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft ihren Ursprung wenigstens zum großen Teile der Unkenntnis besonders der geistigen Natur des Menschen und der Nichtbeachtung der Lehren, welche die Geschichte gibt, zu verdanken haben.

Dennoch aber ist diese Konsequenz der Tod der ethischen Beurteilung. Denn man besinne sich wohl, daß man die menschlichen Handlungen nach keinem andern Maßstabe beurteilen darf, als nach

dem angegebenen: ob sie in den ganzen Organismus der Vernunfthandlungen, der auf Versittlichung der in Raum und Zeit ganzen Natur ausgeht, so hineinpassen, daß sie diesen Endzweck am besten fördern? — Wer will denn danach zu sagen wagen, ob eine Handlung anderer oder seiner selbst löblich oder verwerflich sei? Wer kann sich denn solcher Naturkenntnis rühmen, wer solcher Kenntnis der Geschichte, wer einer solchen Einsicht in den vorhandenen Zustand nicht allein seiner selbst, seiner nächsten Umgebung seines Volkes, sondern des ganzen menschlichen Geschlechts, daß er behaupten könne, diese oder jene Handlung sei wirklich förderlich zum Besten des Ganzen? Wer kann denn die Folgen seiner Handlungen mit Bestimmtheit voraussagen? Und müßte er sie nicht bis ans letzte Ziel der Vollendung voraus berechnen können, wie der Astronom Sonnen- und Mondfinsternisse berechnet, wenn er mit Bestimmtheit sagen wollte, seine Handlung passe in den Zusammenhang des Ganzen, sei notwendig zur Erreichung der angestrebten Einheit der Vernunft und Natur? Und wenn man dazu bedenkt, daß der geringste Fehler in Kenntnis der Natur und Geschichte sich in seinen Folgen bis ins Unermeßliche vergrößern kann, sofern man ihm gemäß handelt — so ist für den, welcher nicht in glücklicher Selbstverblendung lebt, kaum eine Vermutung über die Löblichkeit oder Verwerflichkeit der Handlungen möglich — geschweige denn ein sicheres, festes Urteil. Denn dazu würde nicht weniger als die göttliche Allwissenheit gehören.

Aber, wird man vielleicht einwenden, wenn auch kein festes und sicheres Urteil über die Handlungen möglich ist, so wird man sich dennoch mit der Überzeugung trösten können, nach bestem Willen und bester Einsicht gehandelt zu haben; sei dann auch die Handlung vielleicht fehlerhaft gewesen, so sei doch die Gesinnung zu loben, die nach dem Besten gestrebt habe! — Wohl! aber wird man diesen Trost aus jener Ethik schöpfen können? Man lese nur bei Schleiermacher (Phil. u. verm. Schr. Bd. 2, S. 452) die Worte: »Geht eine Handlung vom Zweckbegriff aus, so kann sie auch nur danach geschätzt werden, wieviel oder wie wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erreicht hat« — und jener Trost wird verschwinden. In dieser Ethik kann ihrer Natur nach gar keine andere Beurteilung des Willens stattfinden, als: wie stark er gewesen sei, um durch sein Handeln jenen Organismus mit hervorzubringen, in ihr kann nur das gelingende Handeln gelobt werden. — Ferner aber, wenn die Ethik durch Naturwissenschaft und Geschichtskunde nicht etwa nur ihrer wissenschaftlichen Form, sondern

auch ihrem Inhalte nach bedingt ist (Syst. der Sittenl. S. 42), so wird man auch nur insoweit ethisch handeln können, als man mit jenen Kenntnissen ausgerüstet ist; das theoretische Wissen wird zum Maßstabe für die Möglichkeit der Tugend gemacht; je weniger jemand davon besitzt, desto geringer muß auch der Grad seiner Tugend sein. Welch aristokratische Ethik, die dem in jenen Stücken Unwissenden, dem Ungelehrten, der von Natur- und Geschichtskenntnis nur die allerdürftigsten Bruchstücke besitzt, auch in gleichem Maße die Möglichkeit der Tugend absprechen muß! Und auf der andern Seite, wie überflüssig ist eine solche Ethik für den Natur- und Geschichtskundigen! Denn sie wird ihm nicht mehr Anweisung zu einem richtigen Handeln geben können, als er in seinen theoretischen Wissenschaften schon besitzt; weil sie nur soviel Gewährleistung geben kann, als sie Natur- und Geschichtskunde neben sich hat. Damit aber ist sie überhaupt überflüssig, denn dem, welcher jene Wissenschaften gar nicht besäße, wird sie auch keine verständliche Anweisung geben können. Also soviel oder so wenig Kenntnis jemand von jenen theoretischen Wissenschaften hat, soviel Anleitung wird er zum tugendhaften Handeln haben. Wenn nun aber diese Kenntnis, wie bei den meisten so lückenhaft ist, daß sie nicht einmal eine Vorstellung von einem Organismus der Natur und Vernunft haben, geschweige denn eine Kenntnis desselben, — nun, so werden sie handeln, wie man es alle Tage sieht: sie richten sich nach den ihnen bekannten Umständen; und wenn sie weiter kein Urteil über ihre Handlungen besitzen, als das, ob ihr Handeln ihrer Kenntnis der Natur- und Menschenwelt gemäß sei, so werden die Klugen auch bei ihren schlechtesten Handlungen die bekannte Ausrede zur Hand haben: sie hätten ihrer Lage angemessen gehandelt!

Eine Ethik also, die ihr Urteil, ob eine Handlung zur Lösung der Gesamtaufgabe, die Einheit von Vernunft und Natur anzustreben, beitrage oder nicht, nur aus der theoretischen Erkenntnis der Natur und Geschichte schöpfen kann, ist weder eine selbständige Wissenschaft, noch kann sie überhaupt ein sicheres sittliches Urteil begründen. Jede Ethik aber, welche die sittliche Aufgabe in die Vollbringung eines äußeren Werks vorlegt, wie die Beherrschung der gegebenen irdischen Natur ist, muß ihr Urteil aus jenen theoretischen Kenntnissen schöpfen, da die Behandlung eines gegebenen Objekts sich nach der Natur desselben richten muß, sofern sie zweckmäßig sein soll.

Wenn wir der Ethik Schleiermachers vorgeworfen haben, daß nach ihr nur ein höchst unsicheres Urteil über die menschlichen

Handlungen möglich sei, so könnte man immer noch sagen, daß die Größe jenes Ideals uns gleichsam betäube, oder daß die Schuld, weshalb wir an ihm die menschlichen Handlungen nicht messen zu können vorgäben, vielleicht nur an der Kleinheit einer einzelnen Handlung liege, die in einen so unermeßlich reichen Organismus zu verschwinden drohe. Aber das sei eben ein preiswürdiger Vorzug jenes Ideals, daß der einzelne ihm gegenüber seine Unbedeutendheit und Nichtigkeit fühlen lerne. — Allein wir sehen uns genötigt weiter zu gehen, und zu behaupten, daß wir jenes Prinzip für gar kein sittliches Ideal halten können. Mag es noch so erhaben klingen, daß das Ziel der sittlichen Tätigkeit die vollendete Durchdringung von Natur und Vernunft vermittelst des organischen Handelns der menschlichen Gesamtvernunft sei, oder mag Rothe noch volltönender sagen, daß dem Menschen die sittliche Aufgabe geworden sei, das Schöpfungswerk seiner Vollendung entgegenzuführen; — wir können keinen wissenschaftlichen Ausdruck des Sittlichen darin finden. Um das zu beweisen, müssen wir jedoch etwas weiter ausholen.

Auch Schleiermacher gibt zu, daß die Ethik ein Ideal des Handelns aufzustellen habe, und daß das diesem Ideal gemäße Handeln gut sei; wenn er auch den Gegensatz von gut und böse nicht in die wissenschaftliche Ethik aufgenommen wissen will (Syst. der Sittenl. § 91), sondern dieses in die Kritik des Lebens verweist. — Welchen Sinn hat denn nun das Wort: gut? Allgemein wird zugestanden, daß es ein Ausdruck eines Vorziehens, eines Lobes sei. Freilich klebt ihm von uralter Zeit her eine große Unbestimmtheit an, da es von allen Arten des Vorziehens gebraucht wird. Viele derselben werden von unserer Betrachtung sogleich dadurch ausgeschlossen, daß die Ethik, wie ebenfalls allgemein zugestanden wird, sich auf das Wollen und Handeln persönlicher Wesen bezieht. Aber auch dieses wird tatsächlich aus verschiedenen Gründen für gut erklärt. Gut heißen auch die bloß nützlichen Handlungen, nämlich dem, welchem sie nützen; gut überhaupt alle, welche, wie man sagt, das Leben fördern, d. h. die zur Befriedigung irgend eines Begehrens beitragen. Dem Hungrigen mag auch sein Raub fremder Speise gut scheinen, denn er fördert sein Leben. Ist das nun die Güte der Handlungen, die in der Ethik dargestellt werden soll? — Eine Wissenschaft des bloß Nützlichen wird in ihr heutzutage niemand suchen. Das Nützliche hat nun aber seinen Zweck nicht in sich, sondern in einem anderen; und das lobende Urteil ergeht über dasselbe von dem Begehren, welches den Zweck will. Dem, der diesen Zweck

nicht hat, ist es gleichgültig; hat er einen entgegengesetzten Zweck, so ist das einem andern Nützliche ihm schädlich. — Gibt es nun keine andere Beurteilung des Wollens und Handelns? Das alte römische Wort: fiat justitia, pereat mundus! scheint eine ganz andere Beurteilung vorauszusetzen. Es will Gerechtigkeit um jeden Preis! Und in der Tat, wer will den Mut haben, die Gerechtigkeit bloß um ihrer Nützlichkeit willen zu loben, weil sie Ackerbau, Gewerbe, Handel — das Leben fördere? Die Gerechtigkeit, als Gesinnung, ist an und für sich lobenswert, mag daraus folgen, was da will.

Gäbe es keine andere Beurteilung, als die, welche das Nützliche lobt, woher käme dann der Ernst, welcher in der Pflicht liegt, woher das Gefühl, daß in ihr ein unbedingtes Gebundensein ausgesprochen wird? Das bloß Nützliche aber zu tun, kann nicht unbedingt gefordert werden, wenn nicht der Zweck, auf welchen es sich bezieht, unbedingte Pflicht ist. Ist nun dieser Zweck immer wieder nur ein für anderes Nützliches, so ist überhaupt kein Punkt vorhanden, auf welchem das Lob und damit die Forderung ruhen könnte! Die Frage: Warum soll ich das tun? wird ins Unendliche hinausgeschoben. Kann sie aber an keinem Punkte ruhen, wo sie ihre letzte Antwort fände, so sinkt die ganze Reihe ins Gleichgültige hinab; eine unbedingte Forderung ist nicht aufzustellen; Lob und Tadel ist nur relativ. Sucht nun die Ethik nicht das Nützliche, nicht das für die Begierde Angenehme, — so sucht sie ein unbedingtes Lob auszusprechen; und das ist ihr ursprünglich gut, worauf ihr Blick mit unbedingtem Beifall ruhen kann. Die Begierde jedoch kann nicht unbedingt loben, denn was sie lobt, lobt sie nur in Beziehung auf ihre eigene Befriedigung. Darum kann der unbedingte Beifall nicht von ihr ausgehen, sondern muß sich unwillkürlich ergeben, indem man in rein begierdelosem Anschaun nur die Handlung selbst betrachtet. Hier kommt es darauf an, daß man streng festhalte, daß das Wollen, die Handlung selbst es ist, über welche die Ethik ein Urteil sucht. Würde nun aber ein Wille gelobt, weil er gerade dieses bestimmte Objekt wollte, so käme ihm sein Wert von seinem Objekte, dieses also wäre der ursprüngliche Punkt, welchen das Lob träfe, nicht der Wille selbst; dieser würde demnach nicht absolut gelobt, sondern nur in Beziehung auf sein Objekt. Selbst das Schöne in Natur und Kunst — wohl hat es in sich selbst einen Wert, denn das sei weit entfernt, daß wir es aus bloßen Nützlichkeitsrücksichten loben sollten; — aber es gibt dennoch einem darauf gerichteten Willen nicht einen absoluten Wert. Der Wille, welcher danach strebt, ist nicht notwendig selbst schön. Wohl mag es ihm von

seiner Schönheit leihen, aber eine selbsteigene Würde vermag es ihm nicht zu geben. Die andern Güter des Lebens, welche nicht ein objektiv Schönes sind, mag man so hoch preisen, wie man wolle, sie sind immer nur ein Gut für den, der ihrer begehrt; ihr Wert liegt nur in ihrer Beziehung auf das Begehren; aber welchen Wert hat dieses selbst? Das ist's eben, wonach die Ethik fragt. Darum hat schon Kant alle Materie des Wollens bei der Frage nach dem Prinzip der sittlichen Gesetzgebung ausgeschlossen; und das gerade verschaffte seiner Ethik jene glänzende Reinheit und ernste Strenge, welche die in weichlichen Eudämonismus versunkene Wissenschaft aufschreckte und beschämte. Freilich erwidert ihm Schleiermacher (Grundlinien S. 48), daß ja auch sein Grundsatz auf eine Materie des Wollens, weil auf die Vollkommenheit des vernünftigen Wesens gehe: »Warum also dies nicht ebenfalls ein angestrebtes, eine Materie des Wollens zu nennen sei, mögen andere besser begreifen.« Allein der Getadelte hat hier jedenfalls richtiger gesehen, als der Tadler. Denn wenn das Streben eines Willens auf die Gerechtigkeit oder das Wohlwollen oder auf die Tugend überhaupt geht, so mag man dies immerhin in gewissem Sinne die Materie jenes Willens nennen; aber es ist nicht ein Streben nach einem Objekte, welches nicht selbst ein Wille wäre, sondern ein Streben nach einem solchen oder andern Willen; und wenn also etwa ein Wille gelobt wird, weil er nach der Tugend strebt, so trifft dies Lob doch ursprünglich einen Willen, nicht aber ein Objekt, das nicht selbst ein Wille ist, und nur solche können in letzter Instanz eine Materie des Wollens sein. Es wird also dennoch dabei bleiben, daß bei der ursprünglichen Bestimmung, ob ein Wille gut oder böse sei, die Berücksichtigung des Objekts ausgeschlossen werden muß.

Nach Ausschluß der Objekte bleibt uns zunächst nur das Wollen selbst übrig. Hätte dieses bloß als solches, als innere Kraft und Energie, schon einen Wert, so fiele aller Unterschied zwischen gutem und bösen Willen hinweg; »wollen und gut wollen wäre einerlei;« denn dann müßte jeder Wille gelobt werden. Auf der Voraussetzung aber, daß es einen solchen Unterschied gibt, beruht das ganze Unternehmen, eine Wissenschaft des Sittlichen aufzustellen. Wenn jemand diesen Unterschied leugnete, für den würde dies ganze Unternehmen keinen Sinn haben, und man könnte ihn allenfalls nur bitten, eine genaue Kontrolle über seine eigenen Gedanken und Reden zu führen, wo er sich denn bald überzeugen würde, daß er fort und fort, wenn auch nicht über sein eigenes, so doch über das Wollen anderer, unwillkürlich urteile, es sei gut oder böse; und

daß er sich einen beständigen absichtlichen Zwang antun müsse, um solche unwillkürliche Urteile zu unterdrücken. — Wenn nun das Wollen an sich, d. h. insofern man es als den bloßen Akt des Begehrens ansieht, weder gelobt noch getadelt werden kann, so kann ihm Lob oder Tadel nur durch Verhältnisse kommen, in denen es steht. Unter diesen ist aber das Verhältnis zu seinen Objekten schon ausgeschlossen; denn der Wert der Gegenstände ist nicht der des Willens, wenn nicht der Gegenstand selbst ein an sich würdiger Wille ist. Als mögliche Beziehungspunkte des Willens, die als ein Willensverhältnis aufgefaßt werden können, bleiben daher nur übrig: das eigene Bewußtsein des Wollenden, und ein anderes Wollen; hier also müssen die Verhältnisse des Willens gesucht werden, um derentwillen er absolut gelobt oder getadelt wird.

Wie nun aber auf diesem angegebenen Wege die Ideen der inneren Freiheit, des Wohlwollens, der Gerechtigkeit und der Vergeltung, mit ursprünglicher Evidenz, jede unabhängig von der anderen, als die letzten Punkte gefunden werden, auf welche das absolute Lob des unwillkürlichen Urteils trifft; und wie alle unbedingt zu lobenden Willensverhältnisse von den kleinsten bis zu den umfassendsten, von den engsten Kreisen des Privatlebens an bis zum Reiche Gottes hinauf auf jene ursprünglichen Ideen zurückgeführt werden müssen, da sie in allem der letzte Grund des Lobes sind — kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Denn nur das sollte behufs der Prüfung der Schleiermacherschen Ethik hervorgehoben werden, daß, wenn ein Ideal für den Willen aufgestellt werden soll, der Blick des Urteilenden mit unbedingtem Beifalle auf ihm ruhen müsse, und die Frage nicht weiter zu erheben sei, aus welchen andern Gründen jenes Ideal zu erstreben sei. Es muß in sich den absolut letzten Zweck tragen, und dieser muß ein unbedingt zu lobender sein, wenn nicht das Ganze am letzten Ende sich als Gleichgültiges ausweisen soll. Denn hat der letzte Zweck, um deswillen alles gewollt wird, keinen Wert an sich, so ist natürlich alles wertlos. Von einer wissenschaftlichen Ethik ist deshalb zu verlangen, daß sie den oder die letzten Punkte, auf welche das absolute Lob trifft, mit Genauigkeit in voller Reinheit aufstelle. Denn mehr oder minder bewußt vorhanden sind sie in jedem einigermaßen ausgebildeten Bewußtsein, aber unklar, getrübt mit Fremdartigen vermischt. Eine Wissenschaft also, die sie auch nur mitunter laufen ließe, würde sich in Wahrheit nicht über das unwissenschaftliche Bewußtsein erheben.

Nach Schleiermacher ist nun der letzte Zweck alles Handelns die durch die Gesamttätigkeit der Vernunft in immer wachsendem

Maße hervorzubringende Einigung von Vernunft und Natur, d. h. »daß alles Sein ins Bewußtsein aufgenommen werde auf das Vollkommenste, und daß, indem alles dem Menschen unterworfen wird, auch das innerste Wesen des Geistes jeglichem Sein und Erscheinen nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit eingebildet werde auf das Vollkommenste.«

Es könnte scheinen, als brauchten wir Schleiermacher gegenüber nicht dabei zu verweilen, daß das Erkennen an und für sich, auch wenn es bis zur absoluten Wahrheit gelangt sei, keinen absoluten Wert habe. Denn wie er in seiner Dogmatik das Wissen nicht zum Maßstabe der Frömmigkeit machen will, so wird er es auch nicht zu dem Maßstabe der Sittlichkeit machen wollen. Zudem sagt er selbst (Syst. der Sittl. § 135), nachdem er die vier Grundrichtungen des Vernunfthandelns — das universelle und individuelle Symbolisieren (d. h. ein Handeln, wodurch die Natur für die Vernunft erkennbar wird) und Organisieren — aufgestellt hat, daß nur dasjenige ein Gut sei, worin alle vier vereinigt sind. Allein ebendaselbst heißt es dennoch: jede diese vier Richtungen könne für einen Ausdruck des ganzen sittlichen Seins gelten; wenn auch (§ 134) jede solche Ansicht eine einseitige sei, in welcher nicht alles gleichmäßig hervortrete. Jedes aber enthalte, recht betrachtet, die ganze Sittlichkeit.

Danach muß also dennoch das ganze sittliche Tun als eine auf das Erkennen gerichtete Tätigkeit ohne einen wesentlichen Fehler beschrieben werden können. Dagegen müssen wir protestieren, selbst wenn es durch eine künstliche Dialektik gelänge, alle Willensakte unter diesen Begriff zu bringen. Denn wenn auch Rothe (th. Eth. § 1) sagt, Denken und Erkennen sei selbst wesentlich ein Handeln, und zwar ein Akt, der bestimmt unter die sittliche Beurteilung falle; so ist erstlich genauer zu sagen, nicht Denken und Erkennen überhaupt, sondern nur insofern es auf einem Wollen beruht, und also ein Wille durch dasselbe charakterisiert wird, sei ein Handeln und unterliege der sittlichen Beurteilung. Sodann ist die Frage jetzt gar nicht die, ob nicht auch über einen auf das Erkennen gerichteten Willen ein sittliches Urteil gefällt werden müsse — das versteht sich von selbst —, sondern vielmehr: ob ein Wille schon deswegen absolut gelobt werden müsse, weil er sich auf das Erkennen richtet; abgesehen nämlich von allem anderweitigen Zwecke, weshalb er erkennen will. Und das ist's, was wir verneinen müssen. Denn sollte ein Wille, den das reine Interesse am Wissen bestimmte, deshalb absolut gelobt werden, so müßte das Wissen an sich etwas

Sittliches d. h. ein absolut lobenswertes Willensverhältnis sein. Das ist es nun offenbar nicht; möchten daher auch im Wissen Verhältnisse sein, die es zum Gegenstande eines ästhetischen Beifalls machten, so wäre dies dennoch kein sittlicher Beifall. Es ist aber schon darauf aufmerksam gemacht, daß der Wert des Gegenstandes nicht der Wert des Willens ist, und daß dem Willen keine fremde Würde übertragen werden kann, so daß sie seine eigene würde. Man muß sich nur nicht von solchen Reden, wie vom Streben nach der Tugend u. dergl. verführen lassen, wodurch ja doch dem danach strebenden Willen absolute Würde verliehen würde; denn das Streben nach der Tugend ist selbst nur der Wille seiner sittlichen Einsicht gemäß zu handeln, also die Übereinstimmung des Willens mit derselben, und dieses selbst ist das absolut lobenswerte Willensverhältnis der inneren Freiheit. — Wir brauchen aber ferner nur daran zu erinnern, daß die Möglichkeit aus sittlich verkehrten Motiven — Ruhmsucht, Gewinnsucht u. dergl. — nach dem Wissen zu streben, schon anzeigt, daß das Wissen nicht in gleichen Rang etwa mit der Gerechtigkeit, dem Wohlwollen usw. gesetzt werden darf. Denn niemand wird behaupten wollen, daß es möglich sei, aus verkehrten Motiven nach jenen Gesinnungen zu streben; denn aus tadelnswerten Motiven kann nur nach dem Scheine der Tugend gestrebt werden. — Wie groß daher auch immer der Wert des Wissens und des Strebens danach sein mag, er ist dennoch immer nur ein mittelbarer, und kann nur danach geschätzt werden, inwiefern das Erkennen in dem Einzelnen, wie in der Gesamtheit der Herrschaft der sittlichen Ideen den Boden bereitet. [1])

Haben wir also in dem einen Gliede des Ideals, »daß alles Sein ins Bewußtsein aufgenommen werde,« keinen absoluten Wert finden können, so wird er zunächst in dem andern zu suchen sein: »daß das innerste Wesen des Geistes jeglichem Sein und Erscheinen eingebildet werde auf das Vollkommenste.« Wir wollen uns diesen Ge-

[1]) Man vergleiche noch: Hartenstein, Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 505. »Das Interesse am Wissen wächst mit jedem Fortschritte, der zugleich einen Rückblick auf die überwundenen Schwierigkeiten einschließt, so sehr, daß einzelne Individuen die Aufgabe ihres Lebens in der Erweiterung und Berichtigung des Wissens suchen. Ihnen ist die wie für Aristoteles Forschung das Süßeste, *θεωρία ἡδιστον*; ein sehr bezeichnender Ausdruck für eine Güterlehre, welche von willenlosen Urteilen über den Wert des Wollens nichts weiß, und die Befriedigung der wesentlichen Neigungen der menschlichen Natur zum höchsten Zielpunkte erhebt.« Wie auch Spinoza sagt: intellectus pars melior nostri (Einsicht ist unser besserer Teil).

danken zunächst etwas erläutern. Schleiermacher erklärt (Syst. d. Sittl. S. 28) die Gestalt für die Tat oder das Werk des Geistigen in der Natur; — gemäß der alten platonischen Anschauungsweise, daß die an sich formlose Masse durch ein Teilhaben an den Ideen geformt sei. Da nun nach der ursprünglichen Identität des Wissens und Seins in jedem Einzelnen Geistiges und Dingliches sein muß, so hat zwar jedes Naturding schon vor aller Vernunfttätigkeit des Menschen Gestalt, Bestimmtheit und Maß; aber dennoch (S. 59) ist diese schon gestaltete Natur in Beziehung auf die Gestaltung, welche sie durch bewußte geistige Tätigkeit erhalten soll, angesehen, nur als rohe Naturmasse zu betrachten: »z. B. der Geschlechts- und Ernährungstrieb ist als Masse anzusehen, Ehe und gesellige Tafel zu bestimmter Zeit als Gestaltung.«

Es kümmert uns hier nicht, daß die Meinung, jegliche Gestaltung rühre vom Geistigen her, nur ein falscher metaphysischer Satz ist, der zwar einem Platon nicht bloß deshalb verziehen werden kann, weil er in der frühesten Jugend des philosophischen Denkens stand, sondern vornehmlich deshalb, weil er ihm nach seinen ausdrücklichen Erklärungen im Timäus nicht ein Satz des Wissens, sondern des Meinens war; denn er sagt selbst, er komme sich wie ein Träumender vor, indem er von einer formlosen Materie rede. Wir haben hier bloß zu fragen, weshalb denn jene Gestaltung der Natur, die sie, wie es scheint, von einem bewußtlosen Geistigen empfangen hat, nicht genüge, so daß sie von der Vernunft, dem bewußten Geistigen, verändert werden müsse? Ist etwa ein Urwald, der nie eine Axt gesehen, unsittlicher als die unsrigen, die der Forstkultur unterworfen sind? Welche Frage! wird man sagen; aber der, welcher von einer »Versittlichung der in Zeit und Raum ganzen Natur« redet, wird sie doch bejahen müssen, und für eine vernünftige halten. Wir fragen weiter: Ist denn jede Gestaltung, welche das bewußte Handeln der Naturmasse gibt, darum schon sittlich lobenswert? Ist etwa das sybaritische Mahl einer Gesellschaft Schwelger sittlich besser, als das kärgliche Mahl des Armen, weil zur Gestaltung jenes mehr bewußte Tätigkeit aufgewandt ist, als bei diesem? Ich fürchte, wir müssen nach jenem Ideale die Frage auch bejahen; denn dem mit viel Kunst und Überlegung zubereiteten Mahle ist offenbar das innerste Wesen des menschlichen Geistes viel mehr eingebildet, als der roheren Speise des Armen. Wenn einmal die Vernunft als »das Ineinander des Geistigen und Dinglichen als Wissendes« im »weitesten Sinne« gesetzt und das Ziel ist, durch die Tätigkeit dieser Vernunft die Natur zu gestalten, so müssen auch alle vernünftigen,

d. h. also alle bewußten Tätigkeiten der Menschen, die darauf ausgehen die Dinge zu bearbeiten, für sittlich im guten Sinne erklärt werden, und ein Unterschied scheint nur in dem Mehr oder Weniger der zur Bearbeitung verwandten bewußten Tätigkeit liegen zu können.

Indessen stehen Schleiermacher noch einige Ausflüchte zu Gebote. Er will die Vernunfttätigkeit nicht betrachtet wissen, wie sie sich empirisch zeigt, sondern wie sie sich aus dem Begriffe der irdisch gewordenen Vernunft ergibt. Allein wenn nach seinen eigenen Erklärungen die Vernunft soweit gefaßt wird, daß ihr Handeln eben nur die bewußte Tätigkeit auf die Natur ist, so findet sich dieser Begriff in allem bewußten Tun, es mag gut oder böse sein; also die allgemeine Idee, wenn sie einmal nach spinozistischen Grundsätzen das Besondere erzeugt, muß auch das Böse und Verwerfliche erzeugen; d. h. was sonst dafür gehalten wird, das aber nach der Konsequenz dieser Philosophie ein sittlich Gutes sein muß, sobald es eine bewußte Tätigkeit ist, welche die Natur gestaltet, — wenn man sich nicht etwa mit dem alten Spinoza entschließen will, das was man für böse zu halten nicht umhin kann, nicht für ein Tun, sondern für ein Leiden zu erklären. Damit mögen sich dann die Sünder trösten: sie haben nicht gehandelt, sondern nur gelitten! — Schleiermacher braucht indessen zu dieser Ausflucht noch nicht zu greifen; er kann sagen: damit etwas ein Gut sei, müsse es nicht nur durch bewußte Tätigkeit hervorgebracht sein, sondern diese auch erhalten und fortsetzen; daß also nur solche und derartige Gestaltungen der Natur in seiner Ethik Platz hätten, durch welche die Vernunfttätigkeit allseitig erhöht würde, alle aber ausgeschlossen würden, die eine vernunftgemäße Gestaltung zerstörten, oder doch der Fortsetzung der Tätigkeit Hindernisse in den Weg legten. Allein diese Sätze kann sich selbst jener Spinozismus gefallen lassen, der meint, es sei vorteilhaft, wenn die menschlichen Zustände bis zu einem unerträglichen Grade von Verderbtheit herabsänken, denn gerade durch die Not werde der Mensch zur Erhöhung seiner Vernunfttätigkeit aufgestachelt; also auch das im gewöhnlichen Sinne unvernünftige Tun sei ein wirkliches Gut, indem es zwinge, die Vernunfttätigkeit erst recht zu erhöhen. Und es würde sich ja auch in der Tat zeigen lassen, wie jede Gestaltung der Naturmasse einen Anlaß zu fortgesetzter und erneuter Behandlung derselben geben könne. Doch davon abgesehen, welchen Wert hat denn die fortgesetzte Vernunfttätigkeit, wenn die anfängliche keinen hat? Oder liegt der Wert etwa in der Fortsetzung derselben selbst, so daß es gleichgültig ist, aus welchen Motiven eine Handlung geschieht, wenn nur fort und fort gehandelt wird?

Ein fester Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen will hier also nirgends zeigen. Es sind zwar Beschränkungen vorhanden, die einige Handlungen als nicht gut auszuschließen scheinen, allein sie sind so schwankend und lassen so verschiedener Auslegung Raum, daß es jemanden, der keine andere Norm des Urteils über seine Handlungen hat, nicht schwer fallen kann, auch die unsittlichen als sittliche zu verteidigen. Allein gesetzt auch, es ließe sich ein fester Unterschied machen zwischen solchen Handlungen, welche den allgemeinen Vernunftzweck, die Natur vernunftgemäß zu gestalten, fördern und solchen, die ihn hindern — welchen absoluten Wert hat denn nun dieser letzte Endzweck?

Allerdings erscheint hier der Mensch oder das menschliche Geschlecht als der vollendete Beherrscher seiner selbst und der äußeren Natur. Gewiß ein hohes Ziel — für die Begierde! denn süß ist's zu herrschen, und nicht gehemmt zu sein durch feindliche Gewalten! Erhaben ist eine solche geistige Gewalt, wie hier das als ein bewußter Organismus gedachte Menschengeschlecht darbietet; eine Gewalt, die nicht nur alle Triebe und Neigungen, die im Innern erwachen möchten, vollkommen beherrscht, sondern auch die Kräfte der rohen Elemente in zahme und des Winks gewärtige Diener verwandelt hat! Aber lassen wir uns nicht blenden von der Größe! Allerdings haben wir hier ein Verhältnis des Willens zu andern Kräften; und seine Größe, seine Überlegenheit imponiert. Allein sollen wir uns dadurch bestechen lassen, einen Willen schon deswegen unbedingt zu loben, ihm absoluten Wert beizulegen, bloß weil er groß ist? Auch die rohe Begierde, auch der Haß, auch der Despotismus kann eine imponierende Kraft des Willens entwickeln; aber je größer ein böser Wille ist, desto mehr mißfällt es dem unbestochen prüfenden Auge, denn er vervielfältigt nur den Anblick des Widerwärtigen. Hat der große, kräftige Wille nicht anderweitigen Wert, etwa als wohlwollender oder gerechter, so ist er an sich sittlich gleichgültig, und nicht anders zu beurteilen, wie jedes Schauspiel, das uns die Naturkräfte darbieten. Mag also auch die Idee groß und imponierend sein, daß das menschliche Geschlecht durch zusammenwirkende Tätigkeit dahin streben solle, seine eigene und die äußere Natur seinem Willen vollkommen zu unterwerfen, — ist kein anderer Zweck da, der diesem Streben absoluten Wert gibt, so ist das bloße Beherrschen wenigstens sittlich gleichgültig. Denn auch die Selbstbeherrschung, die Gewalt des Willens über die eigenen Begierden, ist an sich, abgesehen von den Motiven, sittlich gleichgültig. Auch der Haß vermag den Zorn zu bemeistern, um mit kalter Überlegung

desto sicherer seine Rache zu kühlen. Auch der kluge Lüstling übt Selbstbeherrschung, um seinen Genuß zu verlängern und zu erhöhen. Eine vollendete sittliche Betrachtung aber, welche genährt ist an der ewigen Schönheit der sittlichen Ideen, würde trauernd ihren Blick von einem bloß großen Willen abwenden, weil sie den Platz leer fände, an welchem sie ein Abbild des Guten zu finden hoffte. Freilich nicht bloß die Idee der Willensmacht liegt in jenem von Schleiermacher aufgestellten Ideale, auch die der Gemeinschaft und der Zweckmäßigkeit sind darin anzutreffen; allein auch diese sind doch nur sittlich leere, formale Begriffe, die für bösen wie für guten Inhalt gleichmäßig offen stehen.

Auch darin also können wir keinen absolut würdevollen Zweck mit Bestimmtheit ausgedrückt finden, daß das innerste Wesen des Geistes jeglichem Sein und Erscheinen auf das Vollkommenste eingebildet werde, wenn diesem Wesen des Geistes kein anderer Inhalt gegeben wird, als der, daß es das Wissen und die bewußte Tätigkeit ist, und nach einem andern Inhalt haben wir uns in dem Prinzipe Schleiermachers vergebens umgesehn. Freilich kann diesem weiten Begriffe auch das wirklich sittlich Gute untergeordnet werden, und das geschieht natürlich auch von Schleiermacher; allein aus dem Allgemeinen folgt nicht das Besondere, und darum folgt aus der bewußten Tätigkeit noch nicht die sittlich gute Tätigkeit; jenem Allgemeinen kann auch das Nicht-Gute und das Böse untergeordnet werden.

Und doch sind wir bei alledem noch nachsichtig gewesen. Wir haben noch einen erträglichen Sinn jenem Ideale untergelegt, wenn wir annahmen, es solle ein Willensverhältnis bezeichnen, nämlich das der unter den gegebenen Verhältnissen möglich größten Überlegenheit des menschlichen Gesamtwillens über andere Kräfte. Denn im Grunde ist bei Schleiermacher der Blick nicht auf den Wert des Willens gerichtet, sondern auf das zu vollbringende Werk. Dieses wird als das höchste Gut gelobt. Und wenn nun auch das Gut nicht als ein ruhendes gedacht wird, sondern selbst als eine Tätigkeit, da ausdrücklich bevorwortet wird, daß es eine Tätigkeit in sich schließe, und also auch das höchste Gut ein Organismus von Tätigkeiten ist, so wird dennoch der Wille in den Rang eines Mittels herabgesetzt. Schleiermacher betrachtet ihn (Syst. der Sittenl. S. 90) ausdrücklich als Organ, Werkzeug (vergl. S. 88): »Das Ineinander von Vernunft und Trieb ist Wille. Alles aber ist Organ der Vernunft, sofern das Ineinander der Vernunft damit ein Weiterhandeln auf die Natur ist.« Kommt es aber bloß auf das Werk an, daß es getan werde, so ist

das Mittel gleichgültig. Wenn wir nun mit diesem Gedanken in die Ethik Schleiermachers hineinblicken und dort finden, daß in der Vollendung Ethik Physik ist (S. 37) und daß die Ethik nur in einem unvollkommenen Wissen Bestand hat, weil im höchsten Natur Vernunft und Vernunft Natur ist (S. 41), so müssen wir es auch für möglich halten, daß jene Einheit von Vernunft und Natur als durch ein Handeln der Natur auf die Vernunft angestrebt, dargestellt werde, also nicht als Ethik, sondern als Physik. Und wenn das Werk des Dinglichen in der Vernunft das Bewußtsein ist (S. 28), die jetzige Ethik aber das bewußte Handeln auf die Natur ist, so kann ja nur einfach gesagt werden: die Natur erzeugt das Bewußtsein, um sich selbst zu höherer Gestaltung zu erheben; sie handelt mittelst des von ihr hervorgebrachten Bewußtseins auf sich selbst. Eine Ethik ist dann gar nicht nötig; die Physik kann alles allein besorgen. Und wieviel angenehmer wird diese ebenfalls mögliche Ansicht des menschlichen Handelns sein, da wir uns dann nicht mit dem oft so höchst peinigenden Urteile über unsern Willen zu plagen haben! Wir sind dann eben nur ein Werk der Natur, die in ihrem notwendigen Gange uns sicher geradeso hervorgebracht hat, wie wir sein müssen, da sie mit nicht irrendem Schritte ihrer Vollendung entgegengeht. Was wir zu tun, zu wollen glauben, ist im Grunde nur ein Leiden, ein Bestimmtwerden durch die Natur, die ebensowenig dafür zu tadeln als zu loben ist, da sie unbewußt die Vernunftmasse gestaltet. Wir sind keinesweges gemeint, diesen Überlegungen, die sich über den Wert oder Unwert des Willens hinwegzusetzen suchen, auch nur auf ihrem Standpunkte recht zu geben; aber was will man ihnen entgegensetzen, wenn man den wahren Standpunkt der Beurteilung des Willens verfehlt, und noch dazu den Willen in die Kategorie eines gleichgültigen Mittels herabgedrückt hat; wenn es gleichgültig ist, ob man das zu vollbringende Werk dem bewußten Handeln der Vernunft oder dem unbewußten der Natur zuschreibt? Solange man die sittliche Überzeugung auf theoretische Gründe baut, wird man immer im Nachteil gegen diejenigen sein, in deren Interesse es liegt, den Wert des Sittlichen zu verringern oder zu leugnen; denn es wird ihnen immer gelingen zu beweisen, daß Prinzipien, die ein Sein und Geschehen ausdrücken, kein Sollen begründen können. Es wird sich das im Verlaufe unserer Untersuchung mit immer größerer Evidenz herausstellen.

Wir haben in den beiden Gliedern des aufgestellten Ideals keinen unbedingten Wert finden können. Aber vielleicht liegt der Fehler eben darin, daß wir beides getrennt hielten? Wir haben ja selbst

von einem Verhältnis des Wollens zur Einsicht geredet, das als Übereinstimmung des Willens mit der Einsicht absolut gefällt. — Allein an ein derartiges Verhältnis ist hier nicht zu denken. Bei Schleiermacher ist zwar das symbolisierende Handeln, d. h. dasjenige, wodurch die Vernunft aus der Natur erkennbar wird, oder welches das Erkennen in die Natur hineinbildet (S. 90. 91) und das organisierende, d. h. wodurch die Vernunft sich die Natur zu einem Werkzeuge für das Weiterhandeln bildet, ungetrennt zusammen, aber nur, weil jede im gewissen Sinne auch die andere ist (S. 92). »Beide Tätigkeiten sind durcheinander bedingt, keine gesetzt und begonnen, als sofern die andere, und keine vollendet oder aufgehoben, als sofern auch die andere.« Sie sind also nicht zwei verschiedene aber verbundene Glieder eines Verhältnisses, sondern nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Sache. So ist z. B. der Trieb das für die Vernunft zuerst Organisierte (S. 90) und der Verstand unmittelbar Symbol der Vernunft; aber auch der Trieb ist Symbol, weil in ihm das Handeln der Vernunft erkennbar ist, und der Verstand handelt erkennend auf die Natur (S. 92). Es wird hier also nicht auf den Inhalt der Einsicht und den eines Willens gesehen, nicht gefragt, ob auch das gewollt werde, was als richtig erkannt ist, und der Wille für ein guter erklärt, der mit der Einsicht übereinstimmt; vielmehr geht die Absicht dahin, psychologische Ausschüsse über das Erkennen und Behandeln der Natur und ihr Verhältnis zueinander zu geben. Dieselbe Tätigkeit, die auf das Erkennen gerichtet ist, kann auch als solche angesehen werden, die dazu dient, das Wesen des Geistes der Natur einzubilden, und umgekehrt.

Wir können es hier dahingestellt sein lassen, wieviel diese psychologische Lehre wert ist; sie kommt in einfachen Worten darauf hinaus, daß Erkennen und Handeln im allgemeinen einander bedingen, begleiten und zur Folge haben. Was nun aber wird für die Ethik mit dieser psychologischen Kenntnis gewonnen? Offenbar nicht das, worauf die ursprüngliche Absicht der Ethik allein gehen kann, eine Beurteilung des Wollens und Handelns. Denn nach den psychologischen Gesetzen richtet sich das geistige Geschehen unfehlbar, sowohl das gute als das böse. Es kann aus ihnen daher keine ursprüngliche Beurteilung des Wollens sich ergeben, und damit auch keine sittliche Norm für dasselbe. Freilich wenn schon ein sittlicher Zweck gesetzt ist, der durch ein Handeln auf andere oder auf den Handelnden selbst erreicht werden soll, dann wird allerdings die Kenntnis der psychologischen Gesetze für die Ethik Regeln der Klugheit an die Hand geben, damit der sittliche Zweck auf sichere Weise erreicht

werde. Ehe aber nicht feststeht, was gut und löblich und was böse und verwerflich ist, kommt alle psychologische Kenntnis für die Ethik zu früh, denn diese ist dann noch gar nicht angefangen. — Indessen scheint Schleiermacher mit dem Satze, daß die symbolisierende und organisierende, oder wie er sich auch ausdrückt, die bezeichnende und anbildende, Tätigkeit ineinander sind (vergl. § 145), nicht ein unfehlbares Naturgesetz aussprechen zu wollen, denn er behauptet nur, daß »in der Wirklichkeit des Lebens« beide Tätigkeiten der Vernunft »nicht absolut getrennt« seien (S. 92); und es ist bekannt, daß er in seiner Dogmatik die sündhafte Entwicklung des menschlichen Geschlechts darin findet, daß bald der Verstand dem Willen, bald dieser jenem vorauseile.

Es scheint demnach dennoch, als ob die Wirklichkeit jenem Gesetze nicht entspreche, und es deshalb gleichwohl als eine Idee oder Musterbild für das empirische Geschehen aufgestellt werden könne. Allein eben dieser Widerspruch der Wirklichkeit mit der Idee ist nicht aus dem Systeme zu begreifen. Denn sind beide Tätigkeiten ihrem Begriffe nach wirklich durcheinander bedingt, so daß keine begonnen werden und aufhören kann, ohne die andere, so kann auch in der Wirklichkeit die eine niemals weiter vorgeschritten sein, als die andere; und wenn es sich dennoch in der Wirklichkeit so findet, — nun dann stimmt eben die Wissenschaft mit demjenigen nicht, dessen Wissenschaft sie sein soll. »Im spekulativen Wissen, sagt Schleiermacher S. 33, wird das Allgemeine angesehen, als hervorbringend das Besondere.« Warum bringt es nun sein Besonderes nicht ihm angemessen hervor. Warum entspricht das Empirische seinem Begriffe nicht? Ist etwa die »Idee« zu ohnmächtig dazu, oder liegt die Schuld etwa an jener platonischen formlosen Masse, die nicht fähig ist, die Abdrücke der Idee vollkommen in sich aufzunehmen und zu bewahren? — Welches aber immer auch der Grund sein mag, daß das Wirkliche seinem Allgemeinen oder seiner Idee nicht entspricht, — wenn dies Mißverhältnis einmal eine Naturnotwendigkeit ist, so ist es auch nicht hinwegzuschaffen, und wozu dann noch ein ideales System des Vernunfthandelns aufstellen? Jene Unangemessenheit des Empirischen an seine Idee wird doch niemals hinweggeschafft werden können, vielmehr soweit die Idee sich realisieren kann, wird sie es jedesmal tun; und — was das Üble eben ist — sie wird sich niemals mehr realisieren können, als sie schon von Ewigkeit her realisiert ist. Denn wird das Allgemeine als Ursache, das Besondere aber als Wirkung gedacht, so muß, nach dem bekannten Satze, daß die Ursache nicht ohne ihre Wirkung ist, alles, wozu es

in dem allgemeinen eine Möglichkeit gibt, auch ewig wirklich sein; wäre etwas nicht wirklich, so wäre es auch in der Ursache, in dem Allgemeinen nicht möglich. Da nun das Allgemeine, die Idee, Vernunft, Gott oder wie man es innerhalb des Spinozismus nennen will, nicht größer oder kleiner werden kann, so können auch seine Wirkungen nicht größer oder kleiner werden. Im Universum muß daher immer ein und dasselbe Quantum von Vernunft ausgedrückt sein. Wenn es also, freilich auf unbegreifliche Weise scheint, daß an einem Orte desselben mehr Vernunft sich entwickelt, als früher daselbst gewesen ist, so muß dafür an einem andern Orte weniger werden; und jeder, der ein größeres Quantum von Vernunft oder von Einheit von Vernunft und Natur in sich entwickelt, muß einem andern ebensoviel davon entziehen.

Indem wir also dem Prinzipe Schleiermachers eine ethische Idee abzugewinnen suchten, hat sich nicht allein gezeigt, daß das Ziel, welches er dem Handeln vorsteckt, keinen absoluten Wert hat, sondern sogar, daß nach der Konsequenz seiner philosophischen Grundsätze von einem Ziele gar nicht geredet werden kann, da, sowie man nur das Ganze ins Auge faßt, das Ziel schon ewig erreicht ist, und der empirisch gegebene Wechsel nutzlos ist, weil wenn man sich hier dem Ziele annähert, man dort dafür ebensoweit zurückschreiten muß.

Da es uns eben darauf ankommt, diesen Satz, daß Schleiermacher in Wahrheit kein sittliches Ideal aufstelle, daß also seine Sittenlehre die Prinzipien der Beurteilung des menschlichen Wollens und Handelns nicht in wissenschaftlicher Weise enthalte, so fest und deutlich zu machen, als es in unsern Kräften steht; so wird es nicht überflüssig sein, zu zeigen, wie sich noch von einigen andern Seiten her dasselbe Resultat ergibt.

Gehen wir auf den Gedanken zurück, daß das Allgemeine oder die Idee die Ursache ist und das Besondere die Wirkung, in welcher sich jene realisiert, so folgt, wie wir schon wissen, daß die Idee alles in ihr Mögliche auch ewig verwirklicht, also auch in unserm Falle Natur und Vernunft ewig so vollkommen ineinander sind, als es möglich ist, sobald man nur nicht die Erscheinungen als vereinzelte, sondern in ihrem vollständigen Zusammenhange, also als Universum auffaßt. Eine vollendete Erkenntnis des Ganzen würde also in ihr die vollständige Durchdringung von Natur und Vernunft erkennen. Nun aber soll nach Schleiermacher die Ethik nur die werdende Einigung von Natur und Vernunft ausdrücken, nicht aber die vollendete (S. 51). »Die Darstellung der vollendeten Einigung der

Vernunft und Natur fällt nicht in die Ethik«; es wird darin nur »eine werdende Einigung« gesetzt (S. 52). Folglich ist die Ethik nur der Exponent der Unvollkommenheit des menschlichen Wissens, und wer der ethischen Betrachtung der menschlichen Verhältnisse etwa einen bleibenden, absoluten Wert beilegen wollte, würde dadurch nur die Borniertheit seines Verstandes verraten. Denn die höchste Einheit und Vollendung alles Wissens in der Weltweisheit »kann nie fertig sein, solange Ethik und Physik als gesonderte Wissenschaften bestehen« (S. 36).

Wir sind weit entfernt, Schleiermacher deshalb einer wirklichen Geringschätzung der Ethik zu zeihen, — dann müßten wir seinen großen Fleiß, den er gerade auf sie verwandt hat, nicht kennen.

Er wird in seiner Weltweisheit auch den Inhalt der Ethik haben wollen, nur in anderer Weise. Sie wird vollständig erkennen, daß das Handeln der Vernunft ein natürliches, und das der Natur ein vernünftiges ist, und also den Unterschied zwischen Sitten- und Naturgesetz aufheben. Denn das Unvollkommene an der Ethik ist nur, daß sie einseitig von einem Handeln der Vernunft redet, und nicht zugleich nachweisen kann, wie dies Handeln der Vernunft auch das der Natur ist. Aber diese Ansicht zeigt in voller Deutlichkeit, daß Schleiermacher in seiner Ethik nicht eine von jedem Erklären und Begreifen des Geschehens unabhängige Beurteilung des Wertes des Wollens anstreben kann, sondern nur eine erklärende Beschreibung, wie die »irdisch gewordene« Vernunft im allgemeinen auf die Natur wirklich handelt.

Dasselbe ergibt sich auch aus der S. 37 angeführten Definition: »Sittenlehre ist Darstellung der Wirksamkeit der Vernunft, inwiefern durch dieselbe die Geschichte wird, vermöge jener einzelnen Tätigkeiten, welche in der Psychologie beschrieben werden.« Es wird also in ihr dargestellt, wie und durch welche psychische Tätigkeiten z. B. Familie, Staat, Gemeinschaft des Wissens, freie Geselligkeit, Kirche — die sogenannten »vollkommenen ethischen Formen« — entstehen und fortgebildet werden; freilich nicht die geschichtlich vorhandenen, da die Ethik nicht Geschichtskunde ist, sondern nur die allgemeinen Grundzüge jener Formen, wie sie sich aus den gegebenen allgemeinen irdischen Verhältnissen der geistigen Tätigkeit ergeben, und zwar können nach dem Parallelismus zwischen Ethik und Geschichtskunde, wonach keine von beiden weiter vorgeschritten sein kann, als die andere, nur solche Formen erklärt werden, die in der schon abgelaufenen Geschichte entstanden sind. Stellt also die Ethik dar, wie im allgemeinen die Geschichte wird, so hat sie damit

ein rein theoretisches Geschäft übernommen, nämlich aus dem Wesen der irdisch gewordenen Vernunft jene Formen im allgemeinen zu erklären. Eine Beurteilung derselben aber, ein Ideal, wie sie gestaltet sein müßten, wenn sie in dem Beschauer das unwillkürliche Urteil eines absoluten Beifalls hervorrufen sollen, hat in jener Darstellung keinen Platz. Denn dies ist ein ganz anderes Geschäft, bei dem es auf ein Wissen, wie jene Formen entstehen, und weshalb sie notwendig entstehen, gar nicht ankommt; ebensowenig wie es bei der ästhetischen Beurteilung eines Musikstücks auf das Wissen ankommt, durch welche Tätigkeiten dasselbe oder überhaupt Musik entstanden ist. Jenes ist das Geschäft einer ästhetischen Wissenschaft, dieses einer reinen theoretischen, aus welcher letzteren ebensogut begriffen werden muß, wie schlechte als wie gute Musik entsteht. In jener kommt nichts von Erklärung, in dieser nichts von Beurteilung vor. Daher muß auch eine Wissenschaft, welche darstellt, wie Geschichte wird, — wenn sie sich nicht durch fremden Inhalt verunstalten wird, — sich aller Beurteilung des geistigen Geschehens gänzlich enthalten.

Einen willkommenen Beleg dazu finden wir in § 63. »Da die Sittenlehre der Naturwissenschaft nur entgegengesetzt ist durch den Inhalt des in ihr ausgedrückten Seins, so ist kein Grund zu einer wesentlichen Verschiedenheit beider in der Form.« Die Art und Weise also, wie die eine ihren eigentümlichen Gegenstand darstellt, wird auch die der anderen sein. Nun aber geht die Physik nur darauf aus, die gegebene Natur zu erklären, die Gesetze aufzustellen, nach denen das Natürliche geschieht. Diese Gesetze enthalten aber kein Ideal für die Natur, sondern sind nur der begriffliche Ausdruck der Notwendigkeit, daß solches oder anderes geschieht und sie enthalten, wenn sie wirklich Naturgesetze sind, sowohl die Erklärung der Mißgestalt als der Wohlgestalt, der Krankheit wie der Gesundheit. Danach müssen also auch in einer der Physik parallel gestellten Ethik die Gesetze aufgeführt werden, nach denen sich das geistige Geschehen mit Notwendigkeit richtet, und aus denen sowohl die geistige Gesundheit und Schönheit, wie die Krankheit und Häßlichkeit, Verstand wie Wahnsinn, Gutes wie Böses in gleicher Weise erklärlich wird. Wir würden eine solche Wissenschaft in ihrer reinen Allgemeinheit Psychologie nennen, und das was Schleiermacher mit seiner Ethik in Wahrheit allein bezwecken kann, in einer auf die gegebenen Verhältnisse des irdischen Lebens angewandten Psychologie suchen.

Allein gegen diesen Schluß aus dem Parallelismus der Physik

und Ethik wird Schleiermacher noch einwenden, daß er so gut die Naturgesetze wie die Sittengesetze als Ideale für das empirisch Vorhandene ansehe. Vergl. § 63 Erläuterung: »Inwiefern das erscheinende Sein oder Ding nie dem Begriff angemessen ist, ist auch das physische Wissen Ausdruck eines Sollens und nicht eines Seins.« Und: »Von dem gleich allgemeinen Begriff ist das Einzelne auf der Naturseite ebenso sehr abweichend, wie auf der Vernunftseite.« — Wenn wir nun darüber verwundert ihm entgegnen wollen, daß doch kein Naturforscher glauben wird, fordern zu können, daß das Geschehen in der Natur sich nach seiner aufgestellten Theorie richten solle, daß er vielmehr nur dann überzeugt ist, ein Naturgesetz gefunden zu haben, wenn dasselbe mit dem empirisch Geschehenden wirklich stimmt; und daß, wenn er für ein bestimmtes Naturgebiet eine sonst bewährte Regel aufgefunden hat, dennoch aber einige Abweichungen davon bemerkt, er nicht voraussetzt, daß die Natur von ihrem Gesetze abgewichen sei, sondern daß eine andere unter jenem Gesetze nicht mit begriffene Kraft eingewirkt habe — eine Voraussetzung, welche durch die neuesten astronomischen Entdeckungen auf das glänzendste bestätigt ist —, daß er also noch nicht das ganze Gesetz für diesen Fall gefunden habe; so sehen wir aus Schleiermachers Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz (Phil. u. verm. Schr. Bd. 2, S. 411), daß er uns das alles zugeben will, ohne doch jene obige Behauptung aufzugeben. Denn er meint zunächst, nur dann würden wir ein Gesetz haben, nach welchem sich das Sein vollkommen richte, wenn wir das absolute Ganze begriffen hätten. Aber was heißt das anders, als daß wir nur deshalb noch keine vollkommen zutreffenden Naturgesetze haben, weil unsere Erkenntnis noch lückenhaft und unvollkommen ist? Wenn also ein Geschehen von den angenommenen Naturgesetzen abweicht, so liegt die Schuld nicht an der Natur, sondern an unsern Begriffen; und nicht unsere Begriffe sind ein Sollen, ein Ideal für die Natur, vielmehr kann man die Natur als ein Ideal für die Begriffe betrachten. Wenn dagegen ein in Wirklichkeit vorhandenes Wollen von einem Sittengesetze abweicht, so wird niemand behaupten wollen, dieses sei um dieser Abweichung willen unvollständig; die Forderung sich zu verändern wird vielmehr allein an den Willen ergehen, — wofern man nämlich unter dem Sittengesetz einen Ausdruck des absoluten Urteils über den Willen versteht, und nicht etwa ein psychologisches Gesetz mit diesem Namen beehrt. Wir finden also ein ganz entgegengesetztes Verhalten der Natur- und der Sittengesetze zu dem Geschehen, worauf sie sich beziehen.

Allein Schleiermacher will weiterhin die physikalischen Gesetze,

die sich auf die leblose Natur beziehen, für gar keine wahren Naturgesetze halten, sondern sagt: »Alle Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des individuellen Lebens sind wahre Naturgesetze.... Die Vegetation und Animalisation zeigen uns in jeder ihrer Formen ein abgeschlossenes Ganze, dessen Begriff das Gesetz ist für ein System von Funktionen in ihrer zeitlichen Entwicklung.« Er glaubt sich deshalb zu dem Schlusse berechtigt, daß die Mißgeburten, als Abweichungen des Bildungsprozesses, und das Vorkommen von Krankheiten, als Abweichungen in dem Verlauf irgend einer Lebensfunktion, »sich zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, verhalten, gerade wie das Unsittliche und Gesetzwidrige sich verhält zu dem Sittengesetz«.

Wir begegnen hier wieder der Meinung, als ob die vorhandenen Organismen in sich abgeschlossene Ganze wären, — denn deshalb sollen die allgemeinen Begriffe derselben wahre Naturgesetze sein — obgleich die gemeinste Erfahrung lehrt, daß sie die bedürftigsten, abhängigsten von allen bekannten Wesen sind, die in sich so wenig abgeschlossen sind, daß sie ohne das fortwährende Vorhandensein ihrer äußeren Bedingungen sich sofort auflösen. Wollte man es sich daher auch gefallen lassen, ihre Allgemeinbegriffe für Naturgesetze anzusehen, so wären sie es doch nicht in einem andern Sinne, als die übrigen, d. h. jedes für sich wäre nur ein abstrakter Ausdruck, der aber in Wahrheit gar keinen Anspruch darauf machte, das Ganze seines Gebiets allein zu bestimmen. Wenn daher eine abweichende Bildung gegeben wird, so kann auch hier nur gesagt werden, daß eine andere unter jenem Gesetze nicht mitbegriffene Kraft hier mitgewirkt habe, daß also, wenn wir eine vollständige Kenntnis der auf diesem Punkte wirkenden Kräfte und ihrer Gesetze hätten, wir auch erkennen würden, daß das Vorhandene seinen Gesetzen vollkommen entspreche. Die Natur wird niemals getadelt werden können, daß sie von ihren Gesetzen abweiche, sondern nur der menschliche Verstand, wenn er sich einbildet, ihre Gesetze begriffen zu haben, obgleich die Erfahrung seinen Begriffen widerspricht. — Wir sehen hier zugleich, wie die mangelhafte Auseinandersetzung zwischen Erkenntnis- und Beurteilungsbegriffen, oder zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, die üble Folge hat, daß man auch in die Naturwissenschaft ästhetische Begriffe hineinwirrt, wie in die Ethik theoretische, so daß beide Wissenschaften durcheinander verdorben werden. Es ist das aber ganz dem nichtphilosophischen Denken gemäß. Wenn man im gewöhnlichen Denken von unvollkommenen Naturformen spricht, so liegt da eine Beurteilung nach

irgend einem ästhetischen Ideale der Schönheit, Gesundheit, Stärke, Lebenskraft u. dergl. zum Grunde, und dieses Ideal verbindet sich unwillkürlich mit dem allgemeinen Begriffe irgend einer Gattung von Wesen um so leichter, weil in dem allgemeinen Begriffe die Merkmale absolut oder abstrakt, ohne bestimmtes Maß, gesetzt werden. Man hat sich z. B. einen allgemeinen ungefähren Begriff von der Körperstärke einer Tiergattung gebildet (z. B. Pferdekraft); in demselben aber ist nicht das Maß der Kraft jedes einzelnen Tiers dieser Gattung enthalten, und noch weniger ein Gesetz für diese Gattung gegeben, sondern nur der allgemeine und deshalb mehr oder minder unbestimmte Eindruck, den uns die einzelnen Erscheinungen hinterlassen haben. Wird nun ein einzelnes Tier jener Gattung gegeben, dessen Kraft jenem allgemeinen Eindrucke nicht entspricht, so scheint es von seiner eigenen Norm abgewichen zu sein, seinem Begriffe nicht zu entsprechen, obwohl es nur unserer Erwartung von ihm nicht entspricht; — einer Erwartung, die nicht aus der Kenntnis seiner Natur hervorgeht, sondern nur aus dem allgemeinen Eindrucke der Erfahrungen, die wir über andere Tiere gleicher Gattung gemacht haben. Dergleichen allgemeine Eindrücke aber, die weiter nichts sind, als eine Verschmelzung vieler gleichartiger Vorstellungen, in welcher das Verschiedene der Einzelnen verwischt ist, als Naturgesetze aufzustellen, wäre der größte Mißverstand. Denn man hat darin nicht eine Regel, nach welcher die Natur bei der Bildung jenes Wesens hat handeln wollen, aber nicht vollkommen gekonnt hat, sondern nur ein Musterbild, nach welchem man das beurteilt, was die Natur nach ihren eigenen Gesetzen hervorgebracht hat. — Wenn man daher sagt, ein Ding entspreche seinem Begriffe nicht, so drückt dieser Begriff nicht eine Erkenntnis aus, sondern ein Ideal, nach welchem geurteilt wird. Denn hätten wir wirklich den Begriff dessen, was ein Ding ist, also seinen Begriff, so würde es ihm auch vollkommen entsprechen, oder dieser vielmehr ihm.

Die wirklichen Naturgesetze drücken also nicht ein Ideal aus, wonach ein Geschehen beurteilt wird, sondern nur die Notwendigkeit, daß etwas gerade auf diese Weise geschieht; die wirklichen Sittengesetze aber tragen von dieser Notwendigkeit gar nichts in sich, sondern sind in Wahrheit nur die Anzeige, daß ein Willen nicht etwa seinem Begriffe, sondern der Idee seines bestimmten Verhältnisses nicht entspricht; d. h. es ergeht ein mißfallendes Urteil über ihm, und da dieses Urteil solange über ihn ergeht, als er derselbe bleibt, so entsteht daraus die Forderung an ihn, daß er sich ändern solle, damit er mit absolutem Beifalle beurteilt werden könne; eine

Forderung, die natürlich nicht mit Notwendigkeit ihre Erfüllung nach sich zieht.

Es beruht also nur auf einem neuen Fehler, daß Schleiermacher seiner Ethik den Schein einer vorbildlichen Wissenschaft rettet. Er sieht in seinen allgemeinen Begriffen zugleich Naturgesetze und ästhetische Ideale, obgleich sie in der Tat keines von beiden sind. Denn was ihre angeblich ideale Natur betrifft, so ist leicht zu sehen, daß der kranke Mensch ebensowohl dem wirklich allgemeinen Begriffe des Menschen entsprechen muß als der gesunde, denn sonst wäre er eben kein Mensch. Sollen also Allgemeinbegriffe des wirklich Vorhandenen Ideale sein, so müssen immer ästhetische Urteile in sie hineingeschoben werden, — Urteile, welche der Wissenschaft geziemte deutlich und scharf als ihre Prinzipien aufzustellen.

Wir müssen demnach bei dem Urteile bleiben, daß Schleiermacher in Wahrheit nur eine theoretische Wissenschaft aufstellt, der er mit Unrecht den Schein einer vorbildlichen gibt.

Endlich aber hebt sich seine ganze Wissenschaft dadurch selbst auf, daß sie ein Handeln vorzeichnet, welches auf die Vernichtung seiner eigenen Bedingung ausgeht. Das Handeln der Vernunft auf die Natur setzt nämlich voraus, daß beide noch nicht vollständig einander durchdrungen haben. Zwar geht die Sittenlehre aus von einer schon gesetzten Einheit von Vernunftkraft und Naturmasse (§ 99), aber ein ethisches Wissen kann doch nicht ein so vollkommenes Organisiertsein der Natur für die Vernunft ausdrücken, daß in der Natur nichts mehr Masse wäre (§ 100). — Wenn nun aber doch alles Handeln der Vernunft eine solche vollkommene Einheit abzwecken muß, so hebt es mit jedem Fortschritt immer mehr von seiner Bedingung auf, und am Ende die ganze Bedingung; es vernichtet sich also selbst. »Aber, sagt Schleiermacher (S. 61), dieser Endpunkt ist nur so zu denken, daß das ursprünglich Gegebene immer darin bleibt, d. h. daß in allem sittlich Gewordenen immer von der Vernunft unabhängig gegebene Natur bleibt.« Und: »Das ursprüngliche physische Substrat als dem sittlichen vorangehend kann nicht von demselben ganz aufgehoben werden. Der Gegensatz von Vernunft und Natur kann nie ganz verschwinden durch ethische Tätigkeit, denn er ist ihre Voraussetzung und Bedingung.« — Und allerdings ist entweder dieser Widerspruch notwendig, daß die vollkommene Einigung von Vernunft und Natur doch nicht vollkommen gedacht werden darf, sondern auch in ihr der Gegensatz beständig unaufgehoben verharrt, oder der andere, daß die Vernunfttätigkeit mit sich selbst in Widerspruch gerät, indem sie durch Vernichtung ihrer

eigenen Möglichkeit sich selbst aufhebt. Das sittliche Handeln also darf die vollendete Erreichung seines Zieles nicht einmal wollen, um sich selbst nicht unmöglich zu machen, d. h.: es kann dies sein Ziel gar nicht sein; das Streben, die gegebene Natur vollkommen zum Symbol und Organ der Vernunft zu machen, darf nicht als sittliche Aufgabe dargestellt werden; — oder aber es wird das Sittliche in den Rang eines bloß Nützlichen herabgedrückt, dessen Nützlichkeit und Wert mit der Erreichung seines Ziels aufhört. Denn allerdings ein Handeln, das bloß als Mittel zu einem andern Zwecke dient, hört auf, sobald sein Zweck erreicht ist; es scheint also seine eigene Bedingung — das Nichtdasein des Gewollten — aufzuheben. Allein Schleiermacher darf das Handeln der Vernunft nicht unter diese Kategorie des Nützlichen bringen wollen. Denn die Vernunft ist keine Person, die etwas begehrt und deren Begehren mit der Befriedigung aufhört, während die Person nichtsdestoweniger bleibt, sondern die Vernunft selbst ist nur vorhanden in ihrem Handeln; hört ihre Tätigkeit auf, so hört sie selbst auf. Denn wäre die Vernunft jemals ganz mit der Natur geeinigt, also der Endpunkt erreicht, wo die Gegensätze vollkommen gelöst sind, wo also weder ein Handeln der Vernunft noch der Natur mehr gedacht werden kann, weil eben jede Tätigkeit nur durch einen zu überwindenden Gegensatz hervorgerufen wird, so wäre ein Organismus der Welt, von dessen Begriffe Leben und Tätigkeit nicht zu trennen sind, nicht mehr zu denken, sondern nur die absolute Ruhe des Absoluten, in welchem weder Vernunft noch Natur wäre, sondern nur die leere Identität. — Wenn aber einmal in dem Absoluten ein Grund vorhanden ist, weshalb Vernunft und Natur relativ auseinander getreten sind, so ist dieser Grund auch ewig in ihm vorhanden. Die Vernunft also müßte, wenn sie darauf ausginge, den Gegensatz zwischen sich und der Natur aufzuheben, jenen ewigen Grund dieses Gegensatzes im Absoluten aufheben wollen und damit ihren eigenen Grund vernichten, da der Gegensatz zwischen ihr und der Natur die Bedingung ihres eigenen Daseins ist.

Schleiermacher fällt hier in eben denselben Fehler, den er an Fichte gerügt hat (Grundlinien S. 29). Denn bei diesem gebietet ursprünglich das Sittengesetz, daß das Ich Objekte setze, damit es an ihnen einen Gegenstand des Selbstbewußtseins und der Selbsttätigkeit habe, zugleich findet sich aber das Ich durch die Objekte beschränkt, also müssen sie wieder aufgehoben werden, da die Absicht des sittlichen Handelns auf absolute Unabhängigkeit geht. Es tritt also hier derselbe Fall wie bei Schleiermacher ein, daß die Bedingung der sitt-

lichen Tätigkeit zugleich dasjenige ist, was durch sie aufgehoben werden soll. Setzt man daher statt Vernunft und Natur Ich und Nicht-Ich, wozu man vollkommenes Recht hat, da Vernunft das Wissende und Natur das Gewußte ist, so sind Schleiermacher und Fichte hier in freundschaftlichster Übereinstimmung. Beide nehmen daher auch ihre Zuflucht zu einer unendlichen Annäherung an das Ziel; denn auch Schleiermacher läßt durch das Handeln der Vernunft auf die Natur das Auseinander der beiden Gegensätze sich mindern (§ 52), kann es aber doch nicht ganz verschwinden lassen. Allein auch das ist für Schleiermacher wenigstens eine unerlaubte Zuflucht, denn sein ganzes System verträgt keine wirkliche Annäherung an das Ziel. Wir haben schon oben gesehen, daß nach demselben nur ein solcher unendlicher Fortschritt möglich ist, der am Anfang seinem Ziele ebenso nahe ist, als am Ende, und an diesem ebensoweit davon entfernt, wie am Anfange. Denn da im Absoluten nichts vermehrt noch vermindet werden kann, so würde, wenn einmal eine Veränderung in demselben zugelassen wird, diese bloß ein Wechsel sein können, der nur im einzelnen etwas, im ganzen aber nichts veränderte. Es entsteht also, alles zusammengenommen, durch das sittliche Handeln nicht mehr Einigung von Vernunft und Natur, als im ganzen ewig vorhanden ist, der Mensch mag handeln, wie er will, die Summe des Guten wird dadurch nicht größer noch geringer. Ist also keine andere Aufforderung zum sittlichen Handeln da, als die hervorzubringende Einigung von Vernunft und Natur, so ist gar keine da. Ja, man kann sogar soweit gehen und sagen: je sittlicher der Mensch handelt, desto unsittlicher handelt er, denn in dem Maße, wie er hier Vernunft und Natur einigt, hebt er notwendig an einem andern Orte die schon vorhandene Einigung wieder auf; denn geschähe das nicht, so würde das Unmögliche geschehen, daß Vernunft und Natur am Ende vollkommen geeinigt wären.

Schleiermacher macht, wie wir im Anfange gesehen haben, den früheren Sittenlehrern auch den Vorwurf, daß ihr Sittliches immerfort durch die Fortdauer des Unsittlichen bedingt erscheine. Wir sehen, daß dieser Vorwurf auch ihn im vollen Maße trifft, und wenn er meint, daß man sich eben deshalb nicht für solche Darstellungen interessieren könne, so hat er damit nur seiner eigenen Ethik das Urteil gesprochen.

c) Von einigen Hauptpunkten der Ausführung dieses Prinzips.

Was bisher über das Prinzip der Ethik Schleiermachers gesagt ist, scheint uns zwar an sich hinreichend zu sein, um das Urteil zu

begründen, daß sie keinen Anspruch darauf machen kann, das Sittliche wissenschaftlich darzustellen; es wird indes zur Befestigung dieses Urteils dienlich sein, uns noch etwas in der Ausführung dieser Sittenlehre umzusehen.

Schleiermacher stellt bekanntlich seine sittliche Idee unter den drei Formen des höchsten Guts, der Tugend und der Pflicht dar, von denen er behauptet, daß jede derselben, vollständig ausgeführt, die ganze Sittenlehre enthalte. Wir übergehen das einstweilen, um bei unserer Hauptfrage zu verweilen, wie in einer solchen Ethik ein Unterschied zwischen gutem und nicht gutem Handeln begründet werden könne?

Schleiermacher bringt zunächst den ganzen Umfang des Vernunfthandelns in ein System (Syst. der Sittenl. § 123 ff.). Da die Ethik nicht von dem ursprünglichen Hineintreten der Vernunft in die Natur zu reden hat, sondern von dem im Menschen schon vorhandenen Ineinander von Vernunft und Natur ausgeht, so ist alles sittliche Handeln ein Handeln der Vernunft schon mit ihr geeinigter Natur auf die noch nicht geeinigte. Diese ihr schon geeinigte Natur ist also ihr Werkzeug, Organ, mit welchem sie andere Natur sich gleichfalls einigt, und da nun diese dadurch auch wieder ihr Organ für ein ferneres Handeln wird, so ist das Handeln der Vernunft zunächst ein organisierendes. Man kann sich diese abstrakten Ausdrücke leicht in geläufigere übersetzen. Der Mensch hat, abgesehen von aller Vernünftigkeit, nach populärer Psychologie Triebe, oder auch wohl einen allgemeinen Trieb, der sich in seine Unterarten spaltet. Der Begriff des Triebes schließt aber das Bewußtsein nicht in sich, sondern ist an und für sich ein unbewußtes Begehren, der Wille aber ist ein bewußtes Begehren, in ihm scheint also mit dem Triebe das Bewußtsein, die Vernunft sich geeinigt zu haben. In dem bewußten Menschen findet sich nun schon immer ein bewußtes Begehren, ein Wollen, und da es eine bekannte Sache ist, daß der Mensch vermöge seines Willens handelt, so sagt Schleiermacher, der Trieb sei das für die Vernunft zunächst Organisierte, das Ineinander von Vernunft und Trieb sei Wille, und der Wille sei das Organ der Vernunft. Vermöge dieses Organs handelt sie nun weiter auf den Trieb, sofern er noch nicht geeinigt ist, und ebenso auch auf die äußere Natur, indem sie alles für sich zum Werkzeuge zu machen sucht.

Aber indem sie also organisierend handelt, manifestiert sie sich selbst zugleich in dem, was sie behandelt und bildet, sie wird daraus erkennbar. Und überhaupt ist ja ihr Wesen das Erkennen; wenn

sie also sich selbst in die Natur hineinbildet, so bildet sie auch ihr Wesen, das Erkennen in sie hinein. Dies ergibt die zweite Seite der Vernunfttätigkeit, die symbolisierende; die Natur wird durch die Tätigkeit der Vernunft ihr Symbol, dasjenige, woraus Vernunft erkannt werden kann. Aus dem Verhältnis dieser beiden Tätigkeiten ergibt sich nun, daß sie niemals getrennt sein können; was Symbol ist, ist zugleich Organ und umgekehrt. Denn jede Erkenntnis der Vernunft dient ihr sowohl, um andere Erkenntnis zu erlangen, als auch um die Natur weiter zu bilden. — Diese Einteilung des Vernunfthandelns wird aber von einer andern durchkreuzt. Da nämlich die Menschen, wie die Erfahrung zeigt, einander in gewisser Hinsicht gleich sind, und insofern unter dem allgemeinen Begriff des Menschen zusammengefaßt werden können; jeder aber dennoch nicht nur durch Raum und Zeit, sondern auch durch innere Eigentümlichkeiten von dem andern verschieden ist, — oder da die Vernunft an sich überall ein und dieselbe ist, aber vermöge der mit ihr geeinten Natur sich differenziert hat, — so muß sich auch in jedem besonderen Handeln des Menschen ein zweifacher Charakter offenbaren: Das Identische der in allen ein und derselben Vernunft und das Eigentümliche jedes einzelnen Vernunftwesens; der aber natürlich nicht abgesondert vorkommt, sondern nur immer ineinander. Denn wenn jemand auch handeln will, wie alle anderen, so wird er doch immer auf seine eigentümliche Weise handeln; und wenn er auch von allen verschieden handeln will, so kann er doch den allgemeinen menschlichen Charakter darin nicht verleugnen. Die sich hieraus ergebenden vier verschiedenen Richtungen des Handelns müssen nun in jeder besonderen Vernunfthandlung ineinander sein. — Dies ist die leitende allgemeine Idee, welche sich durch alle drei Formen der Ethik, die Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre hindurchzieht. »Inwiefern, sagt Schleiermacher S. 116, durch eine Tätigkeit ein Symbol würde, das kein Organ, oder ein Organ, das kein Symbol wäre, so wäre eine solche Tätigkeit entweder keine sittliche oder keine für sich zu setzende, sondern nur ein Teil einer anderen.« Und ebenso S. 120: »Dasjenige, worin nur die Einheit der Vernunft gesetzt ist, und nicht auch die besondere Bestimmtheit des handelnden einzelnen, ist unvollständig; und dasjenige, worin nur diese gesetzt ist, nicht aber die Einerleiheit der Vernunft in allen, ebenfalls.« Ein solches wäre entweder kein sittliches oder kein für sich gesetztes usw.

Was nützt nun diese Einteilung, um den Unterschied des Guten und Bösen zu bestimmen, oder zu sagen, welches denn nun die guten Handlungen seien? — Offenbar sind alle diese Richtungen

des Handelns aus einer allgemeinen Betrachtung der gegebenen menschlichen Natur abgeleitet, und sie sind nur ebensoviel Hinsichten, welche man beobachten muß, wenn man eine jede menschliche Handlung vollständig auffassen will; sie müssen sich also auch in jeder guten wie bösen Handlung finden, und finden sich auch wirklich darin, sobald man nur nicht in die »Vernunft« die ethischen Ideen stillschweigends hineinlegt, sondern sie nach Schleiermachers Anleitung als das Wissende im weitesten Sinne des Worts nimmt. Denn mag man nehmen welche Handlung man will, es wird sich immer darin ein Behandeln der Natur, ein Offenbar oder Erkennbar werden der bewußten Tätigkeit, und ebenso ein allgemein Menschliches und ein Eigentümliches finden lassen. Es wird sich also dadurch kein Unterschied zwischen absolut lobenswerten und verwerflichen Handlungen begründen lassen, denn jene vier Richtungen sind notwendig in jeder Handlung. Und wenn man sie ja nicht in einer bewußten Handlung sollte finden können, so bleibt ja immer die Hintertür offen, diese als einen unvollständigen Teil einer Handlung anzusehen.

Doch steigen wir noch tiefer in das Einzelne hinab, um da vielleicht die gesuchte Bestimmung zu entdecken. — Das universelle Organisieren gestaltet sich als Verkehr oder gemeinschaftlicher Gebrauch (S. 122); als größtes Bildungsgebiet ist in dieser Hinsicht gegeben die ganze Erde. »Denn auf die Einheit der Erde gründet sich eine Einerleiheit des Verhältnisses alles Menschlichen zu jedem, was sonst auf der Erde für sich gesetzt ist. Also muß es in diesem Sinne ein in allen und für alle gleiches Organisieren geben« (S. 123). Das sittliche Ideal also in dieser Hinsicht wäre: »ein über die ganze Erde verbreitetes sittliches Verkehr.« — Das individuelle Bilden gestaltet sich als Eigentum, oder als ein in sich abgeschlossenes Ganze der Unübertragbarkeit (S. 125). Das unübertragbarste Eigentum aber ist das Leben eines jeden (S. 126). Endlich: »Das gemeinsame Gebiet des Eigentums und Verkehrs sind die Dinge. Unter diesen ist hier der menschliche Leib mitbegriffen, aber als dasjenige, worin am meisten hervortretend ist das Eigentum und am meisten beschränkt das Gemeingut. Ebenso die Naturkräfte, aber als dasjenige Ende, worin am meisten hervortritt das Gemeingut und am meisten beschränkt ist das Eigentum« (S. 128). — Wir brauchen nicht weiter zu gehen, um zu erfahren, auf welchem Wege Schleiermacher einen Unterschied zwischen guten und nicht guten Handlungen gewinnt. Jene vier angeführten Formen der bewußten Tätigkeit sind zwar notwendig immer in jeder besonderen Handlung zusammen, aber nach

der Natur der gegebenen Dinge und ihrer Verhältnisse, die behandelt werden, wird immer eine Seite überwiegen müssen, wenn richtig gehandelt werden soll. Er wäre also verkehrt, wenn z. B. der Leib eines jeden dem gemeinschaftlichen Gebrauche so hingegeben werden sollte, wie etwa die Elemente, und umgekehrt, wenn diese zu einem solchen Eigentum gemacht würden, wie der menschliche Leib. Die Kenntnis also der Weise, wie gehandelt werden muß, um das höchste Gut zu realisieren, gewinnt man aus der Kenntnis der gegebenen Dinge und ihrer Verhältnisse. So heißt es unter andern, um den Satz zu beweisen, daß auch das Leben nicht ein absolut unübertragbares Eigentum, sondern auch hier Gemeinschaftlichkeit mitgesetzt sei, »daß jede wirklich gegebene Einheit des Lebens nur aus einer andern entstehe, und also mit ihr teilweise nur dieselbe Einheit des Lebens bilde« (S. 127). Der Grund also des sittlichen Verhältnisses, daß niemand sein Leben als absolutes Eigentum ansehen dürfe, wird hier in dem natürlichen Verhältnisse gefunden, daß jeder von anderen erzeugt ist.

Die Normen für das Handeln werden also nicht aus der Idee abgeleitet, sondern in der Tat aus der gegebenen Erfahrung über die Natur der Dinge; also aus den empirischen Naturwissenschaften und der Geschichte. Die Ethik Schleiermachers ist also so empirisch, wie möglich. — Aber möchte das auch sein, so finden sich ja hier doch nun Normen des Handelns und damit ein sittliches Ideal! Ein Ideal wohl, aber schwerlich ein sittliches. Denn wo allein nach der Natur der Dinge und ihrer vorhandenen Verhältnisse bestimmt wird, wie gehandelt werden soll, da wird nur ein kluges Handeln beschrieben, nicht aber ein sittliches, denn ein solches Handeln kann an und für sich nur das relative Lob der Angemessenheit und Zweckmäßigkeit, nicht aber das absolute etwa des Wohlwollens oder der Gerechtigkeit in Anspruch nehmen; es kann nicht seiner selbst wegen gelobt werden, sondern nur insofern es ein angemessenes Mittel ist zu einem andern Zweck. Wo aber gibt Schleiermacher einen haltbaren letzten Zweck des Handelns an? Die Vernunft schafft sich in der Natur Werkzeuge zu immer neuen Werkzeugen ihres Handelns ins Unendliche fort, allein wozu denn nun zuletzt diese Werkzeuge dienen sollen, danach sieht man sich vergebens um, wenn es nicht dennoch bloß geschieht, um sich in der Natur selbst zu erkennen, also des Wissens wegen, oder aber damit sie ihren Trieb nach Handeln befriedige.

Die Ethik Schleiermachers ist in der Tat nur eine neue Ausführung des alten stoischen Satzes, der Natur gemäß zu leben, an

welchem er auch nur den Ausdruck zu tadeln weiß;[1]) — eines Satzes aber, nach welchem man sein Leben ohne die mindeste sittliche Gesinnung führen kann. Denn wenn schon in einer solchen Ethik die sittlichen Ideen vorkommen werden, so können sie darin doch nicht als Musterbilder des Handelns aufgestellt, sondern nur als vorhandene Kräfte betrachtet werden, auf deren Vorhandensein und jedesmalige Macht das kluge Handeln Rücksicht zu nehmen hat. — Um sich aber das anschaulich zu machen, daß nach einer solchen Ethik das Leben ohne irgend eine wahrhaft sittliche Gesinnung gestaltet werden könne, denke man sich nur eine Gesellschaft gescheuter Egoisten, die mit hinreichender Kenntnis der menschlichen und der äußeren Natur begabt eine Gemeinschaft unter sich aufrichten wollen. Sie werden dieselbe gerade so einrichten, daß sie die vier Pflichtformeln Schleiermachers, in denen nach ihm das ganze pflichtmäßige Handeln begriffen ist, erfüllen.[2])

Sie wissen, daß, da sie einmal zum Leben und zum *möglich* glücklichsten Leben einer des andern bedürfen, sie nicht alle bloß genießen, sondern alle auch arbeiten müssen; aber um sich *sowohl* die Arbeit zu erleichtern, als auch aus ihr den größten Gewinn für die Gemeinschaft und jeden einzelnen zu ziehen, werden sie einem jeden die Arbeit zuteilen, die seiner Eigentümlichkeit am meisten zusagt; gemäß der ersten Pflichtformel Schleiermachers: »Handle jedesmal gemäß deiner Identität mit andern, nur so, daß du zugleich auf die dir angemessenste eigentümliche Weise handelst.« — Sie wissen ferner, daß wenn Gemeinschaft unter den verschiedenen und entgegengesetzten Begierden vieler sein soll, nicht jeder völlig nach Lust und Belieben handeln kann, sondern irgend welche Schranken sein müssen. Denn würde nicht jeder von seiner Eigentümlichkeit dem andern etwas opfern, so würde der entstehende Streit die Gemeinschaft zersprengen, und da diese zur Befriedigung ihr Begierden nötig ist, würde, wenn jeder alles haben wollte, jeder nichts erhalten. Sie werden also das zweite Gesetz Schleiermachers geben: »Handle nie als ein von den andern Unterschiedener, ohne daß deine *Übereinstimmung* mit ihnen in demselben Handeln mitgesetzt sei.« —

---

[1]) Syst. der Sittenl. S. 73: »Das Stoische: der Natur gemäß, geht freilich genauer betrachtet auf in der ursprünglichen Identität von Vernunft und Natur (ebenso ist dann das Prinzip der Naturwissenschaft, daß die Natur vernunftmäßig konstruiert sei); aber die ethische Aufgabe drückt sich darin nicht so aus, daß sie daraus konstruiert werden kann.«

[2]) Wir nehmen sie der Kürze wegen aus seiner Abhandlung über den Pflichtbegriff; Philos. u. verm. Schr. Bd. 2, S. 393 ff.

»Denn,« fügt Schleiermacher hinzu, »ohne diese Bedingung — würde das Resultat sein die Verwandlung des sittlichen in ein völlig lizenziöses Leben.« — Sie wissen ferner, daß es auf die Länge sich als Torheit erweist, wenn jeder, was er besitzt, nur für sich besitzen will. Denn will man für sich erwerben und behalten, und bedarf es dazu der Hilfe anderer, so wird man, um diese zu gewinnen, von seinem Besitze auch mitteilen müssen. Daher wird die dritte Regel dieses klugen Egoismus sein: »Eigene nie anderes an, als indem du in Gemeinschaft trittst.« — Aber sie wissen endlich auch, daß wenn sie den Begriff der Gemeinschaft so abstrakt konsequent durchführen wollten, daß die Individualität in ihr gar keinen Spielraum hätte und sich niemand eigenen Besitzes und eigener Selbständigkeit freuen könnte, die Reaktion dieses in jedem vorhandenen Strebens die Gemeinschaft selbst auflösen müßte. Sie werden daher nicht in den Fehler des Kommunismus verfallen, sondern das vierte Gesetz Schleiermachers befolgen: »Tritt immer in Gemeinschaft, indem du dir auch aneignest.«

Welche sittliche Würde hat nun eine solche Gesellschaft, die bloß nach diesen Gesetzen konstruiert ist? Offenbar gar keine! Denn jeder in ihr sucht nur auf die klügste Weise die unter den gegebenen Umständen möglich größte und leichteste Befriedigung seiner eigenen Begierden. Ihr oberster Grundsatz ist das bekannte suum esse conservare (sein Sein zu behaupten) des Spinoza, welches er (Eth. IV, prop. 22) für die erste aller Tugenden und das Fundament aller Tugend erklärt. Und wenn eben derselbe (a. a. O. prop. 37, Schol. 2) sagt: unusquisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni (jeder läßt sich abhalten, Schaden zu tun, nur aus Furcht vor größerem Schaden), so läßt sich aus diesem Satze egoistischer Klugheit (den dazu gehörigen hinzugenommen, daß jeder dem andern Gutes tun wird, wenn er Hoffnung hat, ein größeres Gut von jenem zu erhalten) mit genügender naturwissenschaftlicher und psychologischer Kenntnis die ganze Ethik Schleiermachers konstruieren. — Einer nach solchen Normen eingerichteten Gemeinschaft läßt sich allerdings das Lob der Klugheit und Zweckmäßigkeit nicht versagen, allein welchen Wert hat diese, abgesehen von ihrer Beziehung auf die Befriedigung egoistischer Wünsche? Und welchen absoluten Wert haben diese? Wollen wir etwa wieder die Lust — denn darauf kommt es zuletzt hinaus — für den absolut würdevollen Zweck des Lebens erklären?

Möchte daher auch eine solche Gesellschaft alle Äußerungen einer sittlichen Gesinnung hervorbringen müssen, um ihre Zwecke wirklich zu erreichen, so würde sie damit doch nur den Schein

der Tugend, nicht diese selbst haben; alle ihre Tugenden wären in Wahrheit nur glänzende Laster; denn ihr innerster Trieb wäre nur ein egoistischer Eudämonismus, wenn auch noch so verfeinert, und noch so unähnlich der gewöhnlichen Gestalt desselben, wie sie von dem Unverstande und der Roheit der Begierden zu Tage gefördert wird.

Es soll damit keinesweges behauptet werden, daß dieser egoistische Sinn in die Ethik Schleiermachers notwendig hineingelegt werden müsse. Vielmehr wird auch eine echt sittliche Gesinnung, wenn sie in dem vorhandenen Leben ihre Ideale realisieren will, die Naturgesetze des menschlichen Geistes im Verhältnisse zu der gegebenen Welt kennen und beachten müssen, und mag in dieser Hinsicht viel Treffliches aus Schleiermacher lernen können; aber die Prinzipien der sittlichen Gesinnung selbst, die Ideen, um deren Realisierung willen es der Mühe lohnt, klug zu handeln, weil sie erst dem Handeln seinen letzten Zweck und eine in ihm selbst ruhende Würde verleihen, — diese eben vermissen wir in Schleiermachers Darstellung als die Grundpfeiler desselben. Wir behaupten daher nur, daß dasjenige, was Schleiermacher als ethisches Handeln aufstellt, indifferent sei in Bezug auf die eudämonistische, wie auf die sittliche Gesinnung, da die Regeln, welche er gibt, beiden Gesinnungsweisen für ihr Handeln gleich nützlich sein können. Vielleicht werden einige diese Indifferenz jener Ethik gerade zum Lobe anrechnen, weil sie so die höhere Einheit der beiden Hauptarten sei, wie man das Sittliche bisher aufgefaßt habe. Mögen sie das ihrem Spinozismus zu Liebe tun! Wir aber rechnen eine eudämonistische Ethik gar nicht zur Ethik, da sie nur eine Anweisung ist, auf möglichst kluge Weise die Begierden auf die Dauer zu befriedigen. Als Wissenschaft aber können wir überhaupt nur diejenige Ethik anerkennen, die als Grundprinzipien solche Ideen aufzustellen weiß, welche dem ihnen angemessenen Willen absolute Würde verleihen.

Daß nun solche Ideen in der Ethik eines Schleiermachers mitwirken, versteht sich von selbst. Aber sie sind darin nicht in voller Reinheit anerkannt und dargestellt, sondern mehr stillschweigends vorausgesetzt, mit theoretischen Gründen vermischt, und auch wohl — entstellt.

Man sehe nur — um uns mit einem Beispiele zu begnügen — die Behandlung, welche sich in einer Ethik dieser Art die Idee des Wohlwollens, der echt christlichen Liebe, gefallen lassen muß. Wir meinen damit nicht jene Sympathie, welche fremde Lust und fremdes Leid als das eigene empfindet, und deshalb sich leicht ver-

mindert oder gar aufhört, sobald die Besinnung eintritt, daß es ja doch eigentlich nicht die eigene, sondern eine fremde Person sei, der jene Freude oder jenes Leid angehöre; sondern jenes Wohlwollen, welches in dem vollen Bewußtsein, daß es eine fremde Person sei, sich deren vorgestelltem Willen ohne irgend ein anderes Motiv widmet, als welches in der Rücksicht auf den fremden Willen selbst liegt; jene Liebe, die in keinem Sinne das Ihrige sucht, wie sie von Christus, Matth. 5, 43—47, in voller Schärfe und Schönheit dargestellt wird. Ist dieser Begriff etwa in Schleiermachers Definition zu finden: »Die Liebe ist das Seelewerdenwollen der Vernunft, das Eingehen in den organischen Prozeß« (Syst. der Sittenl. S. 364), die offenbar nichts anderes besagt, als jene Liebe Gottes in seiner Dogmatik, die in der Selbstmitteilung Gottes bestehen soll? Oder in der andern (S. 349), daß die Liebe das allgemeine Gattungsbewußtsein sei, und daß, weil die Alten nicht zum reinen Gattungsbewußtsein durchgedrungen wären, in der hellenischen Ethik die Gerechtigkeit an der Stelle der Liebe stehe (S. 348)? Oder ist er in dem Dilemma zu finden, welches dort (S. 365) aufgestellt und gelöst wird? » . . die Selbstliebe: Ist sie nicht Tugend, so ist es auch alle andere Liebe nicht, weil sich alle an Selbstliebe anknüpft (Elternliebe, Geschlechtsliebe, Vaterlandsliebe). Ist sie Tugend: so ist alles andere nur insofern Tugend, als es ihr angehört, und alles edelste scheint verloren zu gehen.« Die Auflösung soll darin bestehen, daß »die Selbstliebe nur insofern sittlich ist, als sie alle andere Liebe in sich schließt, und alle andere ist nur insofern wahr, als sie Selbstliebe aufnimmt.« — Man kann allerdings diesen Sätzen einen wenigstens erträglichen Sinn unterlegen, wenn man nur den Begriff der Selbstliebe dahin veredelt, daß nur derjenige sich wahrhaft selbst liebt, der nach den sittlichen Ideen handelt, wie ja auch der, welcher das Streben nach dem für ihn Nützlichen zum Fundament der Tugend macht, leicht die Ausflucht zur Hand hat, er meine nur seinen wahren Nutzen. Aber es ist auch möglich, jenen Sätzen einen ganz andern Sinn unterzulegen, und das ist eben ein Hauptvorwurf, daß die sittlichen Begriffe nicht unzweideutig hervortreten. So wird sich jene oben gedachte Gesellschaft kluger Egoisten diese Sätze über die Liebe vollständig aneignen können. Allerdings, werden sie sprechen, ist die Selbstliebe nur insofern sittlich, d. h. fördert unser höchstes Gut, die möglichst vollständige Beherrschung der gegebenen Natur behufs unseres Wohlseins, als sie alle andere Liebe nicht ausschließt, denn jeder einzelne und die ganze Gesellschaft erhält sich am besten durch möglichst innige Gemeinschaft mit andern. Das andere aber,

38524

daß jede andere Liebe nur insofern wahr ist, als sie Selbstliebe aufnimmt, werden sie als den treffendsten Ausdruck ihrer innersten Gesinnung begrüßen, denn sie wissen wohl, daß sie nur heucheln würden, wenn sie vorgäben, sich andern zu widmen, ohne die Absicht zu haben, dadurch für sich etwas zu erreichen.

Ja folgende Worte Schleiermachers klingen geradezu wie eine Verspottung des rechten Wohlwollens: »Ist das Wohlwollen das Höchste: Warum soll es seine Befriedigung hernehmen aus der Lust an der unmittelbaren, eigentlichen Glückseligkeit anderer, und nicht vielmehr eine höhere Lust finden an ihrer höheren, nämlich auch wohlwollenden Lust. Diese kann ich nicht sicherer befördern, als durch Bewirkung meiner eigenen, ihnen zur Anschauung dargebotenen Glückseligkeit.« [1])

Fragt man hier, wie es zugehe, daß Männer, wie Schleiermacher u. a., solche Begriffe von Liebe aufstellen können, die doch sicherlich, wenn sie, wie es in der Wissenschaft geschehen muß, streng genommen werden, gegen ihre eigene Gesinnung anstoßen? so ist die allgemeine Antwort die, daß sie sich unbewußt in der Psychologie befinden. Statt eine Idee des Wohlwollens zu zeichnen, bei der auf den Ursprung des Wollens gar nichts ankommt, beschreiben sie im allgemeinen einen wirklichen Willen, der jenem idealen ähnlich ist, nach seinem psychologischen Ursprunge, und zwar gemäß einer sehr oberflächlichen Psychologie. Alles Begehren scheint nämlich auf die Selbsterhaltung des Begehrenden hinauszugehen, da es einen Mangel voraussetzt, der, wenn er nicht befriedigt würde, das Leben hemmte; diesen Selbsterhaltungstrieb müssen jene nun, da sie das Ich im Menschen ursprünglich setzen, auch dem Ich zuschreiben, so daß damit alles Begehren eine Äußerung des Selbsterhaltungstriebes des Ich wird; da nun die Liebe auch ein Wollen und Wollen ein Begehren ist, so muß sie natürlich sich gefallen lassen, eine Art zu sein, wie das Ich sich selbst zu erhalten sucht. Nun aber ist das wirkliche Ich wirkliches Selbstbewußtsein, und weiß also auch, daß es sich in seinem Begehren, sich selbst erhalten will; folglich ist es auf diese Weise nicht anders möglich, als daß es auch mit dem bewußten Zwecke sich andern widmet, um sich mittels ihrer selbst zu erhalten. In solcher Psychologie wird also die Liebe unfehlbar zu einer Art der Selbstsucht. — Es ist hier nicht der Ort, die dabei unterlaufenden psychologischen Fehler aufzudecken. Wir wollen nur darauf aufmerksam machen, wie gefährlich es für die Ethik ist, —

[1]) Kritik d. Sittenl. I, 2. S. 82.

abgesehen von der gänzlichen Unstatthaftigkeit — wenn die Begriffe, welche ein absolutes Urteil über den Wert des Wollens fällen sollen, von den ihrer Natur nach höchst schwierigen und mancherlei Fehlgriffen, Irrtümern und Dunkelheiten ausgesetzten theoretischen Wissenschaften abhängig gemacht werden; oder wenn man, wo es rein auf Beurteilung ankommt, dennoch das Erklären und Begreifen des Geschehens nicht lassen kann.

Können wir hienach der Ethik Schleiermachers und jeder anderen, die nach ihrem Vorbilde sich richtet, nicht zugestehen, daß sie das Sittliche auf wissenschaftliche Weise darstelle, so wollen wir dagegen versuchen, ihr ihren eigentlichen Platz und Wert anzuweisen.

Schleiermacher stößt sich (Phil. u. verm. Schr. Bd. 2, S. 452) an den Reden von der Pflichtmäßigkeit des Handelns, welche gar nicht daran denke, was dabei herauskomme, und von einer Tugend, der gar nichts darauf ankomme, ob auch das gelinge und wohlgerate, woran sie sich setze oder nicht, und fügt die schon angeführten Worte hinzu: »Geht eine Handlung von einem Zweckbegriffe aus, so kann sie auch nur danach geschätzt werden, wieviel oder wie wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erhält. Will ich aber nichts bewirken, warum handle ich?« — Daß man nun mit jenen Reden nicht wirklich eine Tugend meine, der in der Tat nichts an der Vollbringung ihres Werkes gelegen sei, verstand sich von selbst. Denn ist die Tugend nur ein Wollen, so kann sie nicht anders, als den Gegenstand ihres Strebens erreichen wollen. Aber teils verliert die Tugend noch nichts an ihrem Werte, wenn sie das Gewollte nicht erreicht, insofern nämlich das Erreichen von Umständen abhängt, über welche der Wille keine Macht hat; teils aber will allerdings die echte Tugend nichts äußeres durchaus, da sie weiß, daß jedes Streben, das irgend ein äußeres Werk in dieser gegebenen Welt vollbringen will, in Mißverhältnisse geraten kann; sie will daher für solche Fälle schon im voraus, daß die Erreichung des Werks aufgegeben werde, damit die Gesinnung rein bleibe. Wenn nun aber Schleiermacher die Handlungen nur danach schätzen will, wie weit sie ihren Zweck erreichen, so ist das keine ethische Schätzung, sondern eine nach dem Begiff der Nützlichkeit. Die ethische Schätzung fragt zuerst nach dem letzten Zwecke eines Wollens oder einer Handlung, und schätzt sie danach. Denn erst, wenn der Zweck ein lobenswerter war, kann die andere Frage entstehen, wieviel oder wie wenig ist durch ein Wollen von jenem Zwecke erreicht? Indem aber Schleiermacher diese zweite Frage zur alleinigen macht, cha-

rakterisiert er selbst seine Ethik als ein System von Handlungen, welche zur Darstellung der ethischen Ideen nützlich sein können, in welchem aber die Hauptsache fehlt, die Ideen selbst, insofern sie sich nicht unwillkürlich und unbefugt eingemischt haben. Ein solches System aber ist seinem eigentümlichen Werte nach nichts mehr und nichts weniger als eine Einleitung oder Vorschule für den angewandten Teil der Ethik, welcher die Frage zu beantworten hat, wie die menschliche Gesellschaft unter den gegebenen Naturbedingungen den sittlichen Ideen gemäß gestaltet werden solle. Denn jenes System stellt in einem eleganten Schematismus die allgemeinsten aus der Erfahrung abstrahierten Formen des menschlichen Handelns so dar, wie sie nach den gegebenen Naturbedingungen des innern und äußeren Lebens sich gegenseitig fördernd ineinander greifen, und gibt damit allerdings dem in der gegebenen Welt handelnden sittlichen Willen nicht zu vernachlässigende Regeln der Klugheit. — Wir müssen daher dieser sogenannten Ethik in ihrem Gebiete ungefähr denselben Platz anweisen, den wir für die theoretische Philosophie des Spinozismus gefunden haben. Wie diese in Wahrheit nur eine Einleitung in die Metaphysik ist, so ist jene auch nur eine Einleitung in die Ethik, die Wissenschaft selbst fehlt in beiden Fällen. Aber wie der Wert jener theoretischen Einleitung dadurch bedeutend verringert wird, daß sie sich für die Wissenschaft selbst hält, so geschieht es auch hier. Die theoretische Betrachtung des menschlichen Handelns, die an und für sich für die angewandte Ethik unerläßlich ist, verdirbt sich selbst und die ethische Betrachtung, wenn nicht beides zunächst gesondert auseinander gehalten wird, um es sodann auf rechtmäßige Weise zu verbinden.

Unter den drei Formen, in denen Schleiermacher seinen ethischen Inhalt darstellt, gibt er augenscheinlich der Güterlehre den Vorzug, da diese dem höchsten Wissen am nächsten und am ähnlichsten sein soll (Syst. d. Sittenl. § 122), die Tugend- und Pflichtenlehre aber nur für das einzelne Leben, nicht für die Gesamtwirksamkeit der Vernunft soll konstruiert werden können (Phil. u. verm. Schr. Bd. 2, S. 461). Es ergibt sich das auch schon aus der Vorliebe, mit welcher er die Güterlehre ausgeführt hat.

Wir wollen uns dabei nicht aufhalten, zu zeigen, daß Schleiermacher diese drei Formen nicht spekulativ aus seinem höchsten Wissen abgeleitet hat, sondern sie aus der gegebenen Gesamtvor-

stellung einer Handlung gewinnt, in welcher der Gedanke des Werks oder Objekts, welches hervorgebracht wird (des Gutes), der Kraft, welche handelt (der Tugend) und der Weise, wie gehandelt wird (der Pflicht), enthalten ist; sondern zunächst den Grund aufsuchen, weshalb Schleiermacher der Güterlehre den Vorzug gibt, um sodann die ziemlich willkürliche Behandlung dieser formalen Begriffe, die sie bei ihm erfahren, aufzudecken.

Wie wir wissen, hat Schleiermacher den Gedanken, daß die Ethik es ursprünglich mit einer Beurteilung des Wollens zu tun habe, nicht festgehalten, sondern eine erklärende Beschreibung des sittlichen Handelns angestrebt, »die Wirksamkeit des einzelnen läßt sich nicht ausmitteln, indem sie in die der anderen ganz unzertrennlich nicht nur, sondern wahrhaft verwachsen ist« (Phil. u. verm. Schr. Bd. 2, S. 459); demgemäß war die leitende Idee seiner Ethik darzustellen, wie die Gesamtvernunft auf die Natur und mit derselben handele, um die vollendete Einheit von Natur und Vernunft hervorzubringen. Darum mußten natürlich den Kern seiner Darstellung solche Formen des gemeinschaftlichen Handelns bilden, die sowohl Resultate eines gemeinschaftlichen Handelns sind, als auch selbst den Grund des Weiterhandelns in sich tragen; denn bei Beschreibung solcher gemeinschaftlicher Handlungen kommt es natürlich nicht auf die Ermittelung dessen an, was ein jeder einzelner dazu beiträgt. Jede solche Form, die sich für sich darstellen ließ, war ihm ein Gut (Syst. d. Sittenl. S. 72: »Jedes ethisch gewordene für sich, welches zugleich ethisch erzeugend ist, ist ein Gut«), die Gesamtheit aber aller dieser Formen in einem vollendeten Organismus gedacht, das höchste Gut.

Die Tugend- und Pflichtenlehre mußten bei ihm schon, weil sie sich nur auf den einzelnen beziehen, einen untergeordneten Rang erhalten. Aber auch abgesehen davon, so läßt sich ja von einer Kraft — und die Tugend soll die Kraft der Vernunft in der Natur sein (a. a. O. S. 75) — überhaupt nicht verständlich reden, wenn nicht gesagt wird, was sie wirke. Die Tugendlehre wird also von der Güterlehre erst ihr Verständnis empfangen, da diese eben die Wirkungen jener Kraft und damit auch die Norm für das aufstellt, was für Tugend zu halten sei.

Ebenso ist auch die Pflichtenlehre von der Güterlehre abhängig, denn die Weise zu handeln muß sich natürlich nach der Natur des hervorzubringenden Werkes richten. Und wie untergeordnet Schleiermacher namentlich die Pflichtenlehre angesehen haben muß, zeigt sich schon darin, daß er (§ 95) behauptet: die Sätze der Sittenlehre

dürften weder bedingte noch unbedingte Gebote sein und (S. 56) der Stil der Ethik sei der historische. Wenn er nun dennoch in seiner eigenen Pflichtenlehre nicht umhingekonnt hat, die Pflichtformeln als Gebote auszudrücken, so kann ihm dort, wo er von der Ethik und ihrem Stile im allgemeinen spricht, die Pflichtenlehre gar nicht mit vorgeschwebt haben. »Die Formel des Sollens, sagt er dort, ist ganz unzulässig, da sie auf einem Zwiespalt gegen das Gesetz beruht, die Wissenschaft aber diesen eben als Schein darzustellen hat.« Danach wäre also die Pflichtenlehre gar nicht in die Wissenschaft der Ethik mit aufzunehmen gewesen, sondern in eine kritische Disziplin zu verweisen, oder aber die Pflichtformeln durften nicht als Gebote aufgestellt werden. Und offenbar, wenn Schleiermacher seinen Begriff von Pflicht rein fest hält, daß sie die Handlungsweise des einzelnen sei, durch welche das höchste Gut — natürlich nur im Zusammenhandeln mit allen andern — hervorgebracht wird, so war jene imperativische Form nicht nötig; es konnte ja auch erzählt werden, wie die einzelne Vernunft handele. Allein dann wäre doch die Unangemessenheit des Wortes Pflichtenlehre zu einer solchen Erzählung zu deutlich hervorgetreten. Denn das Wort Pflicht bezieht man einmal unwillkürlich auf ein Sollen. Das Sollen aber setzt, wie Schleiermacher richtig sieht, einen Zwiespalt mit dem Gesetze voraus. Für einen vollkommen heiligen Willen, für Gott, gibt es keine Pflicht. Nun aber kann der Zwiespalt des Willens mit der ethischen Idee nicht aus dieser selbst begriffen werden, sondern er ist ein im empirischen Leben gegebener.

Eine Ethik also, welche »die Gesamtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde vermittels der menschlichen Organisation so auseinander legen will, als wäre sie so vollendet, daß sie sich mit denselben Zügen nur immer wieder zu erneuern brauchte« (Phil. u. verm. Schr. Bd. 2, S. 471), kann von jenem Zwiespalte nichts wissen, es kann in ihr daher auch weder der Begriff des Sollens noch der Pflicht vorkommen, wenn man diesem letzteren Namen nicht eine willkürliche Bedeutung gibt, um ihn, da er einmal in der wissenschaftlichen Behandlung der Ethik eingeführt ist, doch auch seinem eigenen Systeme einzuverleiben.

Es fängt also hier eine Willkürlichkeit in dem Gebrauche jener formalen Begriffe an, sich zu offenbaren, die wir noch weiter verfolgen müssen. Wie es willkürlich ist, aus dem Begriffe der Pflicht den des Sollens auszuschließen so ist es ferner nicht minder willkürlich, ihn samt dem der Tugend auf den einzelnen zu beschränken. Warum soll man nicht von Pflichten und Tugenden einer Ge-

sellschaft reden können? Ja man wird in einer richtigen und vollständigen Ethik davon reden müssen, da die Gesellschaft nicht minder Pflichten gegen den einzelnen hat, als dieser gegen sie. Es ist nur Willkür, wenn Schleiermacher meint, nur der Begriff des Gutes lasse sich auf eine Gesamtheit beziehen. Der geschichtliche Gebrauch aller drei Begriffe geht allerdings ursprünglich nur auf den einzelnen; wenn nun Schleiermacher in der früheren Ethik die Beziehung auf die Gemeinschaft und auf das Ganze vermißte, so war es einseitig, dem Begriffe des Guts allein die nötige erweiterte Beziehung zu geben. Es konnte ebenso gut von der Gesamtkraft der Vernunft in der Natur der Name Tugend gebraucht werden, wie von dem Gesamtwerke der des Gutes.

Willkürlich ist ferner der Begriff des Gutes bei Schleiermacher selbst, daß er durch menschliche Tätigkeit erzeugt sei, dieselbe in sich schließe und fortpflanze. Nehmen wir ein von Schleiermacher selbst gebrauchtes Beispiel, so ist eine Erzgrube nicht darum ein Gut, weil Menschen sie angelegt haben und fortwährend Beschäftigung darin finden, sondern weil sie Mittel liefert, Bedürfnisse des Menschen, d. h. seine Begierden zu befriedigen; und wenn sie abgebaut ist, so hört sie nicht darum auf ein Gut zu sein, weil nicht mehr in ihr gearbeitet werden könnte, sondern weil sie jene Mittel nicht mehr liefert; hätte jemand aber bloß ein Bedürfnis tätig zu sein, so könnte sie ihm auch noch immer ein Gut sein, denn er könnte immerfort noch in ihr graben. Der richtige Begriff des Gutes ist allein der, daß er ein Objekt der Begehrung ist, durch dessen Erreichung die Begierde befriedigt wird. Denn die Erreichung dieses Objekts erzeugt ein Wohlgefühl, eine Lust; und es ist bekannt, daß das Wort gut in allen Sprachen ursprünglich das bezeichnet, was ein Wohlgefühl erregt, und da unter diesem Begriffe der Mensch zunächst das sittlich Gute auffaßt, so ist auch überall in dem Worte »gut« die bekannte Amphibolie (Doppelsinn) vorhanden. Eine Güterlehre im allgemeinen Sinne des Wortes würde daher nur eine Lehre von den möglichen Objekten der Begehrung sein, und in einer solchen könnte nur der krasseste Eudämonismus eine Etkik haben. Will man aber den Begriff des Guten auf das sittliche Gut beschränken, d. h. auf das, was für den sittlichen Willen ein Gegenstand des Begehrens ist, so bedarf es keines großen Scharfsinns um zu sehen, daß man dann zunächst, abgesehen von allen Objekten des Begehrens, bestimmen muß, was ein sittlicher Wille sei, daß man aber, wenn diese Bestimmung von dem Objekte des Wollens hergeholt würde, sich nur im Kreise herumdrehte. Es zeigt sich dann auch sofort, daß nicht

eine Güterlehre die Grundlage der Ethik sein kann, sondern nur eine solche Lehre, welche bestimmt, welches Wollen, abgesehen von seiner Beziehung auf ein bestimmtes Objekt der Begehrung, absolut lobenswert sei, also eine Ideenlehre. Erst wenn die absolut lobenswerten Willensverhältnisse, und damit die realen ethischen Begriffe bestimmt sind, können jene formalen ihre Bedeutung und verständliche Beziehung erhalten.

Sehen wir den Begriff der Tugend an, so ist zwar der ursprüngliche Begriff derselben der der Kraft, und insofern ist es allerdings nicht willkürlich, wenn Schleiermacher sie als Kraft der Vernunft in der Natur bestimmt; allein unter Tugend ist von jeher immer nur eine lobenswerte, nicht jede geistige und körperliche, Kraft verstanden. Schleiermacher bestimmt nun auch näher die Tugend dahin, daß sie die Intelligenz als inwohnender Geist des einzelnen sei (Syst. der Sittl. S. 329) und schließt damit die körperliche Kraft als solche aus. Aber wenn wir uns erinnern, daß er unter Vernunft und Intelligenz das Wissende im weitesten Sinne des Wortes versteht, so ist dieser Begriff dennoch viel zu weit, da in der Intelligenz an sich nicht eine absolute Würde enthalten ist. Wenn daher auch Schleiermacher das Talent nicht an und für sich als Tugend betrachtet wissen will, weil er es zur Natur rechnet, so muß er doch jedes mit Bewußtsein gebildete und geübte Talent, das also schon eine bewußte Kraft geworden ist, Tugend nennen, und damit z. B. die geistige Kraft des Dichters, Künstlers usw. in gleichen Rang mit der Kraft des wohlwollenden und gerechten Charakters stellen, kurz alle Begriffe von geistigen Kräften und Fähigkeiten, die, insofern sie im Dienste der sittlichen Ideen stehen, allenfalls mittelbare Tugenden genannt werden können, ohne Unterschied der dem Dienste der sittlichen Ideen unmittelbar gewidmeten Gesinnung gleich setzen. Ja ist jedes mit Bewußtsein getane Werk ein Gut, insofern in einem jeden irgend wie die Natur mit Vernunft geeint wird, so ist auch jede bewußte Kraft eine Tugend, und es läßt sich nicht einmal mehr die Scheidung zwischen geistiger und körperlicher Kraft streng festhalten, da jede Fähigkeit des Körpers, ja auch jeder äußere Besitz für den Geist eine Kraft zum Hervorbringen eines Gutes werden kann. — Daher geht denn auch Rothe weiter als Schleiermacher, und zählt unter seine Tugenden z. B. »die Gesundheit, d. h. Qualifikation der eignen materiellen Natur des Individuums, seiner somatischen und physischen, zum Dienst seiner Persönlichkeit, als Organ dieser.« (th. Ethik B. 2. S. 348). Ebenso (S. 368) »Gelahrtheit und Reichtum« mit der Bemerkung: »Es hat daher seinen guten Sinn, wenn Aristoteles auch

die äußeren Güter mit zur Tugend rechnet.« Was daraus folge in Verbindung mit dem andern Satze (S. 379): »Wer eine Tugend hat, hat sie alle, wiewohl nicht ohne weiteres in gleichem Maße,« braucht wohl nicht gesagt zu werden. — Auch hierin hat unser christlicher Theosoph den alten Spinoza zum Vorgänger, der offen bekennt (Ethic. IV. def. 8): per virtutem et potentiam idem intelligo; und (Ethic. V. prop. 39): qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna! (Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe. Wer einen am meisten tauglichen Körper hat, hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist.)

Wenn Schleiermacher mit seinem bei allen Fehlern des Systems doch feinem sittlichen Takte es verschmäht, die Begünstigungen der Natur unter die Güter — wieviel weniger unter die Tugenden — aufzunehmen, so fällt sein Nachfolger Rothe dagegen auf die niedere Stufe zurück, die einem Aristoteles und Spinoza wohl verziehen werden kann, nicht aber jemandem, der berufen ist, zu verkündigen die Tugenden des, der uns von der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat. Freilich ist das Christentum in seiner geschichtlichen Entwicklung gar lange und gar tief in einen echt heidnischen Eudämonismus zurückgesunken gewesen; aber worin will denn das evangelisch protestantische Bewußtsein seinen Ruhm anders setzen, als daß es festhält an dem sittlichen Ernst und der keuschen Strenge des sittlichen Urteils, welche das ursprüngliche Christentum über alle anderen Religionen unendlich weit erhebt? Ein solch strenger sittlicher Ernst erlaubt sich aber nicht solche, — gelinde gesagt — Zweideutigkeiten, wie Gesundheit und Reichtum und wie die äußern Güter noch sonst heißen mögen, als Tugenden zu preisen, selbst wenn er dergleichen Reden in unverfänglichem Sinne deuten könnte.

Zuletzt wollen wir noch einige Bemerkungen über die Stellung hinzufügen, welche dem Begriffe des Bösen in einer derartigen Ethik angewiesen werden muß.

Schon längst hat man sich mit richtigem Gefühle daran gestoßen, daß Schleiermacher in seiner Dogmatik das Böse als bloße Verneinung bestimme.[1]) Denn sobald das Böse nur als das noch nicht gewordene Gute angesehen wird, muß jeder positive absolute Tadel darüber verstummen. Man wird es aber nie über sich gewinnen

[1]) Vergl. darüber J. Müller, D. christl. Lehre v. d. Sünde. Bd. 1. S. 428.

können, etwa den Neid und die Tücke nur als Naturmasse anzusehen oder als ein noch nicht gewordenes Gute, welches, abgesehen davon, daß an seiner Stelle ein Gutes sein könnte, ethisch gleichgültig wäre; sondern stets fortfahren ein direktes absolutes Verwerfungsurteil darüber auszusprechen, ohne dieses Urteil von der Möglichkeit herzuholen, daß ein Besseres an der Stelle jenes Verwerflichen sein könnte.

Man würde sich aber irren, wenn man glauben wollte, Schleiermacher sei zu jener Ansicht durch den theologischen Vorteil bewogen worden, daß er das Böse als bloße Verneinung nicht auf die Kausalität Gottes zurückzuführen brauchte. Die Ansicht ist vielmehr eine notwendige Folge seiner philosophischen Grundanschauung. Hat sich nämlich die absolute Identität in die beiden Gegensätze Vernunft und Natur relativ gespalten und wird die Vernunft in der Ethik als auf die Natur handelnd betrachtet, um den vorhandenen Gegensatz aufzuheben, so kann auch die Ethik nur eine handelnde Kraft statuieren, die Vernunft, nicht aber auch eine Gegenvernunft. Die Natur aber wird in der Ethik nur als leidend betrachtet, und in der Physik, wo sie als handelnd auftritt, ist natürlich vom Bösen gar nicht die Rede; überhaupt kann die Natur nicht als Gegenvernunft gedacht werden, weil sie an sich, im Absoluten, mit der Vernunft identisch ist; und eben ihr Eins sein mit der Vernunft das Gute selbst ist, sie also im Guten mitgesetzt wird. (Syst. d. Sittl. S. 54.) Kennt demnach die Ethik notwendig nur eine handelnde Kraft, die Vernunft, und ist jedes Handeln derselben auf die Natur gut, so bleibt für das Böse nur übrig, es als ein noch nicht gehandelt haben der Vernunft zu fassen. Das Urteil also, es sei etwas Böse, kann demnach nur aussagen: es sollte zwar ein Handeln der Vernunft auf die Natur stattgefunden haben, es sei aber noch nicht geschehen. Daraus geht nun freilich für das sittliche Urteil die unerträgliche Konsequenz hervor, daß z. B. ein boshafter Wille nicht härter und anders getadelt werden darf, als ein sittlich noch ungebildeter. Denn beide können nur auf gleiche Weise als Naturmasse angesehen werden, die nur auf die Versittlichung noch wartet, uns also ohne den Gedanken, daß sie zur sittlichen Bildung bestimmt ist, diese Bestimmung aber nicht erreicht hat, völlig gleichgültig wäre. Diese Naturmasse ist gleichsam der Nullpunkt der sittlichen Bildung, unter welchem es aber keinen tiefer liegenden Grad der sittlichen Verbildung gibt. Allein jene Ethik muß dies Unerträgliche doch auf ihre Schultern nehmen, denn sie müßte ein reales Böses statuieren, d. h. eine reale Gegenvernunft oder einen realen Gegengott, wollte

sie anders urteilen. Sie würde nämlich das Böse, als positiven Gegensatz gegen das Gute, von einer andern Kraft als der Vernunft ableiten müssen. Diese andere der Vernunft positiv entgegenstehende Kraft aber könnte nicht aus dem einen Prinzipe, der Identität der Vernunft und Natur, stammen, sondern müßte ein zweites von jenem unabhängiges Prinzip sein. Eine solche Annahme aber ist jenem Systeme unmöglich, da es mit der Einheit des Prinzipes steht und fällt.

Ist das Böse also nur eine Verneinung, so kann es auch kein Gegenstand des ethischen Wissens sein, denn dieses hat es nur mit dem ethisch Realen zu tun, d. h. der durch das Handeln der Vernunftwerdenden Einheit von Vernunft und Natur, nicht aber mit dem ethisch noch nicht gewordenen. Theologisch ausgedrückt heißt das: für Gott, das Absolute, ist das Böse nicht, oder sein Wissen und Wollen bezieht sich nicht auf das Böse. — Schleiermacher verweiset daher den Gegensatz zwischen gut und böse in eine Disziplin, welche das vorhandene Leben kritisch auf die Ethik bezieht. Aber auch hier kann natürlich das Böse nicht als positiver Gegensatz gegen das Gute auftreten, da diese Kritik im wirklichen Leben nur das noch nicht gewordene Gute aufzeigen und nur fordern kann, daß die Naturmasse durch ein Vernunfthandeln gebildet werde.

Dieser Ansicht ist nicht selten das Lob gespendet worden, daß sie eine heitere Ansicht des Lebens gewähre und der Verdrießlichkeiten der Reue und der Gefahren eines düsteren, manichäischen Trübsinnes überhebe. Das wäre nun allerdings ein Vorzug, wenn sie ihn nur rechtmäßig bewahren könnte. Aber so lange sie keine Welt schafft, in welcher nur unverdorbener Wille ist, und in der nicht unzählige Mißverhältnisse der Willen sich finden, welche dem ernsten Beobachter ein absolutes Verwerfungsurteil abnötigen, so lange kann eine Heiterkeit, die sich über die Reue und die Trauer um das Böse hinwegsetzt, nur selbst eine sittlich ungebildete sein.

Die Schuld, daß man zu einer richtigen Ansicht vom Bösen nicht gelangen kann, liegt offenbar an der Vermischung ethischer und metaphysischer Prinzipien, man betrachtet Gutes und Böses als Erkenntnisbegriffe. Dann ist es nicht anders möglich, als daß man entweder ein Reales setzt und dieses für das Gute hält, das Böse dann aber als bloße Negation betrachtet, oder daß man zwei positiv entgegengesetzte Reale ein gutes und ein böses setzt, und damit in den Manichäismus verfällt. Schleiermacher wählte das erste, als das dem Prinzipe des Spinozismus gemäße, und mußte daher darauf Verzicht leisten, das Böse anders als ein bloß Nicht-Gutes betrachten zu können. — Rothe dagegen, der in diesen Fehler nicht verfallen will,

streift nahe an den Manichäismus. Er hat zwei entgegengesetzte wirkende Prinzipien im Menschen, die Persönlichkeit und die Materie: bestimmt die letztere die Persönlichkeit, so entsteht das Böse; daher er denn auch § 480 das materielle Prinzip geradezu »das antipersönliche und deshalb böse sinnliche Prinzip« nennt. Die Materie ist ihm ihrem Begriffe nach (§ 482) das Gott rein entgegengesetzte kreatürliche Sein, ein von Gott definitiv nicht gewolltes; der reine Gegensatz Gottes, gegen den sich Gott nur schlechthin negierend verhalten kann. (§ 489, 490.) Da nun nach seiner Theosophie die Materie leider ein notwendiges Produkt Gottes ist, so muß also das absolut Gute ewig das böse Prinzip produzieren, und zwar, was das Schlimme ist, wider seinen Willen, da dieser auf die Negation der Vernichtung der Materie ausgeht. Ob nun aber diese Materie ursprünglich unabhängig von dem guten Prinzipe gesetzt wird, wie es der eigentliche Manichäismus tut, oder als ein notwendiges Produkt Gottes, macht wenig aus, da die Hauptsache darin liegt, daß ein unüberwindlicher Gegensatz zwischen beiden Prinzipien gesetzt ist, ein ewiger Kampf, der immer gleich weit von seinem Ende bleibt. Denn wenn auch Rothe dem christlichen Glauben gemäß lehrt, daß diese Weltsphäre den Gegensatz der Materie völlig überwinden könne, so haben wir doch schon früher gezeigt, daß (in der Konsequenz seines Systems) dafür an einem andern Orte der Gegensatz desto stärker hervortreten müßte, weil niemals mehr oder weniger Quantum von Materie, also Gegensatz dasein kann, als das absolute Ich zu seiner Selbstrealisierung bedarf. Im Durchschnitt wird also ewig dasselbe Quantum von Gut und Böse im ganzen Universum bleiben.

Sobald man dagegen erkannt hat, daß die Begriffe Gut und Böse ursprünglich ein Urteil über den Willen aussagen, welches von keinerlei theoretischen Prinzipien abhängt sondern über den Willen ergeht, ohne Frage, wie die Entstehung eines solchen oder anderen Willens zu begreifen sein möchte, ist man aller jener für die Ethik verderblichen Meinungen überhoben; das Urteil über das Böse wird dann nicht durch Fragen, wie es entstanden sein und wie es in ein die Welt begreifendes System passen möge, verbogen und verdorben. Jede solche Frage über das Böse wie über das Gute kommt offenbar immer zu früh, wenn man vorher nicht weiß, was gut und böse sei. Weiß man das aber, so wird man sich hüten, sich solchen Weltansichten, — die immer nur in das Reich der Meinungen gehören — hinzugeben, bei denen es schwer oder unmöglich fällt, die Reinheit des Urteils zu bewahren. — Wir können über unsere eigene Ansicht

hier bloß soviel sagen, daß das absolute Verwerfungsurteil nur auf den bösen Willen sich bezieht, nicht aber sofort auch auf seine Ursachen, insofern diese nicht wiederum böser Wille sind; daß aber der Wille nicht ein Seiendes, sondern ein in der Zeit entstandenes Geschehen ist und von einem bestimmten Maße der Kraft; also die Hoffnung nie abgeschnitten sein kann, daß es durch eine größere Kraft wieder aufgehoben werden könne. Denn wenn auch das böse Wollen nicht etwa bloß auf der Oberfläche des Gemüts haftet, nicht etwa sofort aus der Wirklichkeit verschwunden ist, wenn die Gemütsbewegung vorüber geht, in welcher es hervorgetreten ist, sondern aus den einzelnen Willensakten sich ein beharrlicher Zustand ergibt, so ist doch dieser Zustand nur eine bestimmte Konstruktion der Vorstellungen und der dadurch bedingten Gefühle und Begehrungen, die freilich so lange bleibt und fortwirkt als positive geistige Macht, als nicht durch eine größere Macht diese Verbindung des geistigen Geschehens getrennt wird, die aber immer die Möglichkeit ihrer Auflösung offen läßt. Wir sind also immer gleich weit entfernt von der einen Ansicht, welche das Böse nur als Verneinung auffaßt, wie von der andern, die es mit dem Prinzipe unsers individuellen Daseins so eng verbindet, daß es nur mit dem Sein selbst aufgehoben werden kann. Und nur eine solche Ansicht, welche das Böse als eine positive Macht anerkennen, und dabei doch die Möglichkeit behalten kann, daß es wirklich verschwinden könne, ist dem sittlichen Leben heilsam; sie bewahret gleichmäßig vor dem Leichtsinn wie vor dem Trübsinn, indem sie mit dem strengen Ernst der Beurteilung des Bösen, doch den Mut im Kampfe gegen dasselbe aufrecht zu erhalten weiß.

d) Allgemeines über das Verhältnis des Spinozismus zur Ethik.

Der Zweck unserer Kritik fordert, daß zum Schlusse noch ausdrücklich herausgestellt werde, wie das Mißlingen der Ethik Schleiermachers und jeder ihr verwandten nicht etwa ein individuelles Mißgeschick sei, sondern eine notwendige Folge des Spinozismus.

Schon bei einer mehr äußerlichen Betrachtung dieser Philosophie scheint ihr ganzer Geist der Ethik, d. h. einer präzisen Beurteilung des Wollens nicht sehr günstig zu sein. Das vorwiegende Streben, das Universum in allen Hinsichten mit einem Blicke zu umspannen; der hohe Standpunkt, den man im Absoluten selbst einzunehmen glaubt, um zu schauen, wie das All sich ewig selbst ge-

biert, und seine Geburten wieder zurücknimmt, — rückt die Angelegenheiten zumal des einzelnen Menschen in eine solche Ferne daß sie zu winzig erscheinen, um in dem unermeßlichen All der Beachtung sonderlich wert zu sein. Und in der Tat, wozu soll man sich von einer Ansicht aus, nach welcher der einzelne mit seinen Gesinnungen und Handlungen nur eine flüchtig vorübergehende Erscheinung des absoluten Werdens ist, die Mühe geben, genau zu bestimmen, wie er gesinnt sein und handeln solle? Es geschieht ja ohnehin im absoluten Werden alles mit absoluter Notwendigkeit, und der Mensch kommt mit seinen Anweisungen, was geschehen solle, stets zu spät, zumal da jene Notwendigkeit die der absoluten Idee, der Vernunft ist; im großen und ganzen daher auch alles, was wirklich wird, vernünftig ist.

Und wenn auch manches auf der Oberfläche der Erscheinungen sich umhertreibt, was man für unvernünftig zu halten nicht umhin kann, so wird dieses schon von selbst verschwinden, da es nicht zum Wesen der Dinge gehört; denn dieses ist die ewige Vernunft.[1]) Ja, recht betrachtet, verschwindet vor dem Blicke jener Philosophie sofort alle Unvernunft, und nur wer mit borniertem Verstande das einzelne in seiner Abgerissenheit ansieht, mag Unvernunft und Böses erblicken. Dann liegt jedoch nicht die Schuld an der Sache selbst, sondern an der subjektiven Auffassung derselben. Wer sich aber zu der Erkenntnis des Ganzen zu erheben vermag, und weiß, daß die Idee oder Vernunft nur darum das Nichtvernünftige, Widersprechende, Böse an sich hat, um in der ewigen Bewältigung desselben ihr ewiges Leben zu manifestieren, dem wird alles im einzelnen noch so verkehrte Tun und Treiben nur als ein Moment des allgemeinen Lebens erscheinen, das aber eben weil es den notwendigen Gegensatz mit bildet, auch an seinem Orte notwendig und darum im Zusammenhange des Ganzen vernünftig ist. Wer deshalb etwa das Böse und Unvernünftige allein aufsucht, und seinen Eifer dagegen richtet, um es völlig aus der Welt auszumerzen, handelt ebenso töricht, als wollte er aus dem Musikstücke eines Meisters die Dissonanzen heraussuchen, um sie als häßlich klingend auszustreichen. Nur ein ungeübter Musiker aber hört die Dissonanzen allein, der geübte hört die Auflösung gleich mit.[2]) — Von einer

[1]) Vergl. Schleierm. ph. u. verm. Schr. Bd. 2, S. 463. »Finden wir in den menschlichen Tätigkeiten, welche sich auf die Entwicklung unsers Lebens beziehen, etwas das limitiert werden muß, so ist es auch nichts Bleibendes, also nichts Wahres, und muß mit der weiteren Entwicklung des Wesens verschwinden.«

[2]) Das Beispiel ist verführerisch genug; man vergißt aber, daß es auch falsche Quinten u. dergl. gibt, und daß das Böse vielmehr in den Rang der abso-

solchen Grundansicht aus muß daher eine Darstellung, wie die menschliche Welt sein solle, aber nicht ist, also eine vorbildliche Wissenschaft, als eine Torheit des beschränkten Verstandes erscheinen. Denn die Welt ist notwendig in jedem Augenblicke, wie sie sein soll. Es kann daher auch nicht wundernehmen, wenn die Häupter des Spinozismus in gelegentlichen Ausbrüchen ihre Verachtung einer solchen vorbildlichen Wissenschaft ausdrücken. So erklärt Spinoza (Eth. I, App. 2) die Begriffe vom Guten und Bösen, von Verdienst und Schuld, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit geradezu für Vorurteile. Hegel (Encyklop. S. 8) spricht mit der äußersten Verachtung vom Verstande, der die Idee nur als Sollen auffasse. »Die Abtrennung der Idee ist besonders beim Verstande, der auf das Sollen eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle, aber nicht sei. — Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usw. wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit für besondere Kreise eine relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl recht haben, und in solchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Bestimmungen widerspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat unrecht sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, in welcher jene Gegenstände, Einrichtungen u. s. f. nur die oberflächliche Außenseite sind.« [1]) Vergl. dessen Rechtsphilosophie, Vorrede S. 19, 20. »Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie; denn das was ist, ist die Vernunft.« — »Mit dem Belehren, wie die Welt sein soll, kommt ohnehin die Philosophie immer zu spät.«

Wenn nun dennoch der Spinozismus daran geht, eine Ethik aufzustellen, so kann aus ihr nichts anderes werden, als eine Beschreibung des menschlichen Handelns im allgemeinen. Da nämlich die Vernunft des Ganzen, die Idee, Gott, sich auch im menschlichen Handeln darstellt, so muß der Spinozismus beim Ausbau seines

luten Mißtöne gehört, die keine Kunst in Harmonie aufzulösen vermag und die daher jedes Kunstwerk verderben würden.

[1]) Es ist nur sonderbar, daß die Idee, welche zwar Macht hat, wirklich zu sein, nicht auch die Macht besitzt, dieser ihrer Wirklichkeit eine vernünftige Außenseite zu geben!

Systems auch einen Ort für die Betrachtung dieses Handelns haben, und sich berechtigt halten, dieser den Namen der Ethik beizulegen, weil von alters her das Handeln ihr Gegenstand gewesen ist. Und wenn man es für überflüssig hält, genauer nachzusehen, inwiefern das Handeln der Gegenstand desselben sei, und was eigentlich man in ihr gesucht habe, so wird man gegen diesen Namen nichts einwenden können. Die spinozistische Ethik wird sich nun zunächst nicht auf die »Kleinigkeiten des einzelnen Lebens und verworrene persönliche Relationen« beschränken, oder vielmehr sie gar nicht in Betracht ziehen. Denn da das Wahre und Seiende angeblich das Allgemeine ist, und nur das Wahre und Seiende Gegenstand des Wissens sein soll, so kann die Wissenschaft es auch nicht mit der gemeinen, schlechten Wirklichkeit, die in Wahrheit nicht wirklich ist, zu tun haben, sondern nur mit dem Allgemeinen, in seinen durch den Wechsel des Besonderen sich hindurchziehenden, allgemeinen Unterschieden, d. h. den allgemeinen, bleibenden Gattungen und Arten (hier also: des menschlichen Handelns); und zwar in ihrer organischen Totalität, da das Einzelne nicht ohne das Ganze und das Ganze nicht ohne das Einzelne verstanden werden kann. Sodann aber, da das menschliche Leben in seiner Totalität doch nur eine Art ist, wie sich die Vernunft des Ganzen darstellt, also auch nur eine Besonderung des Allgemeinen ist und für sich nicht verstanden werden kann, so muß die Ethik als Ergänzung die Wissenschaft der übrigen Arten der Manifestiationen des höchsten Prinzips neben sich haben, die eben in der Physik zusammengefaßt wird, als Beschreibung, wie die Idee sich im unbewußten Naturleben darstellt. Beide aber, Ethik und Physik, setzen eine höhere Wissenschaft voraus, in welcher die Besonderung in Geist und Natur aufgehoben und die Idee des Ganzen, das Absolute in seinem reinen »An sich« oder Wesen betrachtet wird.

In einer solchen allgemeinen Darstellung des menschlichen Handelns, wie es seiner Notwendigkeit in dem Organismus des ganzen Universums begriffen ist, glaubt nun der Spinozismus die Idee des in der gemeinen Wirklichkeit vorhandenen Handelns aufzustellen; allein diese Idee hat ihm nicht die Bedeutung des Sollens, sondern sie ist ihm in der gemeinen Wirklichkeit das eigentlich Seiende und Wirkende, sie ist ihm nicht ein unwirkliches Musterbild, sondern das seiende Wesen des Vorhandenen. Sie mag freilich auch nebenbei als Musterbild dienen, um das empirische Leben danach zu kritisieren, allein eine solche Kritik kann ihm von nur untergeordnetem, oder in Wahrheit von gar keinem Werte sein, weil es eben dem Erscheinenden wesentlich ist, der Idee niemals völlig zu

entsprechen. — Zu beurteilen hat also jene Ethik gar nicht, sondern nur zu erklären, wie das menschliche Handeln aus dem Einen entspringt, und weshalb seine allgemeinen Verhältnisse und Arten sich so oder anders notwendig gegeneinander verhalten. Was sie darstellt, ist allerdings das Gute; denn sie stellt das Handeln der Vernunft, nicht einer Unvernunft dar. Aber in Wahrheit ist es doch eine Inkonsequenz des Spinozismus, wenn er noch solche Prädikate wie gut u. dergl. gebraucht, denn in ihnen liegt schon eine Beurteilung. Es kann das in ihm nur noch ein Rest alter Angewöhnung sein, der in ihm aus der angeblich überwundenen früheren Weltanschauung zurückgeblieben ist, ebenso wie seine Reden von Gott und dem Göttlichen. Lobende und tadelnde Prädikate sind in der strengen Konsequenz seines Systems ohne Sinn und Bedeutung, und deshalb ist der alte Spinoza immer noch über alle seine Nachfolger zu setzen, weil er sich am reinsten von solchen Resten gehalten hat. Er erklärt die Reden von gut und böse für Vorurteile, will in seiner Ethik die menschlichen Leidenschaften nicht belachen und beweinen, sondern sie behandeln, wie man geometrische Linien behandelt und weiß sehr wohl, daß seine vielgepriesenen Reden von der Liebe Gottes nur Phrasen sind; denn: Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet (Eth. V, prop. 17, coroll.. (Eigentlich liebt und haßt Gott niemand).

Und wie sollte der Spinozismus auch eine Beurteilung des Willens aus sich erzeugen können! Er müßte sie aus seinem höchsten Prinzipe entwickeln, aber dieses muß, wie wir wissen, der allgemeinste, an sich einfache und leere Begriff sein, an welchem weder etwas zu loben noch zu tadeln ist. Aber man stellt ja das Absolute an die Spitze! Ja freilich scheint man zu glauben, daß man an dem Absoluten ein Zauberwort besitze, welches alles Herrliche, Gute und Schöne wie mit einem Schlage herbeibringe! Wir haben aber schon früher gezeigt, was an diesem Absoluten ist. Das Absolute ist weiter nichts, als das von Bedingungen, Beschränkungen, Beziehungen Losgelöste; ein leerer, formaler Begriff, der seine Bedeutung erst durch das bekommt, was man als absolut denkt. Liegt in diesem Was keine sittliche Würde, so kommt durch das Absolutsein keine hinein. Nun aber ist früher bewiesen, daß der Spinozismus nicht sagen kann, was das Absolute sei, das er an die Spitze seines Systems stellt; folglich kann er von ihm auch nicht als von einem Guten, einem absolut zu Lobenden reden. Das höchste Prinzip kann also gar nicht Gegenstand einer beurteilenden Wissenschaft sein, in ihm kann daher auch nicht das Prinzip einer solchen gefunden werden. Ebensowenig aber kann sich

ein Prinzip der sittlichen Beurteilung in den aus jenem abgeleiteten Wissenschaften erzeugen. Denn gesetzt auch, es wäre möglich — was wir hier nicht wieder bestreiten wollen — von jenem Einen aus auf notwendigem Wege des Denkens die Willensverhältnisse a priori zu konstruieren, bei denen die Rede vom Sittlichen beginnen kann, so ist doch der ganze vorhergehende Unterbau unnütz, um zu bestimmen, welche Willensverhältnisse gut oder böse sind. Denn jene ganze Spekulation kann nur lehren, wie es möglich ist, daß Wille entsteht und in solche oder andere Verhältnisse gerät; sie hat daher auch nur Wert und Wahrheit, wenn sie das Vorhandene im allgemeinen wenigstens begreiflich macht; da nun aber sowohl guter als böser Wille vorhanden ist, so muß der eine so gut wie der andere aus jenem spekulativen Unterbau begreiflich werden. Folglich muß sich auch die auf dieser Unterlage aufgeführte spekulative Konstruktion gegen das Gute wie gegen das Böse indifferent verhalten, da sie nur den theoretischen Grund aufweisen kann, weshalb beides geschieht; ihr paßt das eine in den konstruierten Weltzusammenhang so gut, wie das andere; ja, ihr würde das eine ohne das andere nicht hineinpassen, weil sie eben nur das Vorhandene begreifen kann. Sie muß also gleichsam das Böse wie das Gute fordern, d. h. an sich selbst die wissenschaftliche Forderung stellen, jenes wie dieses in seiner Notwendigkeit abzuleiten. Sittliche Anforderungen aber können in Wahrheit in ihr gar nicht anders vorkommen, denn als gegebene psychische Phänomene, von denen zu erklären ist, wie es zugehe, daß sie entstehen, die aber für sie selbst nicht mehr Wert haben, als jedes andere geistige Phänomen. Die sogenannte Ethik wird also immer eine rein theoretische Psychologie werden und bleiben.

Eine Wissenschaft, die ursprünglich darauf ausgeht, das Vorhandene zu begreifen, eine spekulative Erkenntnis der gegebenen Welt, hat keinen Platz in sich für eine andere, welche die Prinzipien des Urteils über den Wert oder Unwert des Vorhandenen aufstellt. Schon daraus folgt also, daß, wenn eine beurteilende oder vorbildliche Wissenschaft für das Wollen aufgestellt werden soll, sie von dem Begreifen der Entstehung des Wollens unabhängig sein muß. Gibt es eine solche Wissenschaft, so muß sie konstruiert werden können, auch wenn man sich bloß an unwirkliche Bilder der möglichen Willensverhältnisse hält; und kann sie die Prinzipien der Beurteilung nicht in einer theoretischen Wissenschaft finden, so müssen sich diese aus dem reinen Anschauen jener Willensverhältnisse mit ursprünglicher Evidenz ergeben. Demjenigen, der nicht in dem Vorurteile von dem einen Prinzipe befangen ist, kann man es auch

dreist zumuten, sich zu besinnen, ob er nicht etwa Wohlwollen, Gerechtigkeit, Treue, Dankbarkeit unmittelbar lobt und loben muß, ohne nötig zu haben, diesen unwillkürlichen Beifall erst aus spekulativen Gründen abzuleiten; und ob er sich nicht vor sich selbst schämen würde, wenn er mit absoluter Verwerfung des Übelwollens und des Undanks etwa solange warten wollte, bis er spekulativ begriffen hätte, daß dergleichen der Stellung des Menschen im Universum nicht angemessen sei, weil er solange in seinem Urteil unsicher wäre; wie er etwa mit dem definitiven theoretischen Urteil über die Natur des Lichtes oder das Entstehen der Organismen u. dergl. zurückhält, weil die Naturphilosophie noch in ihren Windeln liegt.

Wenn nun die wissenschaftliche Ethik die möglichen Willensverhältnisse konstruiert, und sie dem geistigen Auge zum Anschauen vorlegt, so kann sie freilich das Lob und den Tadel nicht demonstrieren, sie kann sich nur auf den Standpunkt stellen, wo man jene Verhältnisse klar und ohne fremde Beimischung erblickt, und muß dann freilich erwarten, daß der Anschauende selbst urteile. Aber sie befindet sich in Ansehung ihrer Prinzipien in keinem andern Falle als jede andere, nicht nur ästhetische, sondern auch theoretische Wissenschaft. Die Lehre vom Generalbaß, welche die Prinzipien des Schönen in der Musik aufstellt, kann auch nur die möglichen Tonverhältnisse konstruieren, und muß dann erwarten, daß jeder, der diese Verhältnisse hört, auch unmittelbar das Harmonische oder Disharmonische vernehmen wird. Aber auch Logik und Mathematik können ihre Prinzipien nicht demonstrieren, sondern nur so konstruieren, daß, wenn jemand ohne vorgefaßte Meinung die Begriffs- oder Größenverhältnisse, die ihm vorgelegt werden, wirklich denkt, er auch die Wahrheit der Prinzipien zugeben muß. Und selbst der Metaphysiker muß erwarten, daß die widersprechenden Begriffe, welche er als Probleme aufstellt, als Widersprüche anerkannt werden.

Kehren wir zurück zum Spinozismus, so kann er aus seinem Einen Prinzipe keine beurteilende Wissenschaft, also auch keine wahre Ethik ableiten; er kann daher auch gar nicht den Gedanken einer solchen von aller theoretischen Spekulation unabhängigen Wissenschaft fassen und zugeben, denn er müßte dann von seinem Grundsatze, alle Wissenschaft aus Einem Prinzipe abzuleiten, loslassen und damit sich selbst aufgeben.

Gesetzt nun aber, — da man sich einmal nicht in rein theoretischen Begriffen abschließen und des Lobens und Tadelns sich unmöglich enthalten kann, — der Spinozismus geht daran, rein aus seinem Systeme eine Beurteilung des menschlichen Handelns ab-

zuleiten; welchen Maßstab wird er anlegen müssen? Bei dem alten Spinoza liegt die Sache sofort auf der Hand. Nach seiner Ansicht können die Dinge mehr oder weniger Realität haben; denn es ist ein bekannter Satz bei ihm: je mehr Attribute, desto mehr Realität! Das höchste Wesen, die absolute Substanz hat alle Realität, sie ist alles Sein, außer welchem es kein Sein gibt. Je weniger Realität also ein Ding hat, desto weniger ist es dem höchsten Wesen, Gott, ähnlich, je mehr aber, desto ähnlicher. Hier haben wir also einen Maßstab der Beurteilung: die Quantität der Realität. Woran aber wird man diese Quantität der Realität sicherer bestimmen, als an der Kraft, mit welcher es sein Dasein behauptet? Gott, die absolute Substanz, hat daher auch bei Spinoza unendlich viel Kraft von sich selbst, um zu sein. Je mehr also etwas Kraft hat, desto mehr ist es Gott ähnlich, oder man könnte auch sagen, ein desto größerer Teil ist es von Gott. Daraus fließen nun sofort die bekannten Sätze des Spinoza: per virtutem et potentiam idem intelligo; — ex virtute agere nihil aliud in nobis est, quam — ex fundamento proprium utile quaerere — suum esse conservare; — jus naturae est ipsa naturae potentia! (Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe. Der Tugend gemäß handeln ist nichts anderes, als sein Sein zu erhalten, seinen eigenen Nutzen zu suchen, das Recht der Natur, ist die Macht der Natur selbst.) Soviel Macht also, soviel Recht! Denn deus jus habet ad omnia, und rerum naturalium potentia ipsissima est dei potentia! (Gott hat ein Recht auf alles. Die Macht der Naturdinge ist die Macht Gottes selbst.) Also auch: wieviel Macht, soviel Gottähnlichkeit!

Ein anderes Prinzip der Beurteilung aber konnte Spinoza aus seinem Systeme nicht finden. Denn wenn er einmal beurteilen wollte, so mußte er natürlich seinem Prinzipe, der absoluten Substanz das höchste Lob beilegen, alles andere also nur mit ihm vergleichen, und diesem in dem Maße Lob zukommen lassen, als es dem Absoluten glich. Das Absolute war ihm aber das unbeschränkte Sein und die unbeschränkte Macht. Ist dieses nun der Maßstab, womit alles andere gemessen wird, so folgt natürlich, daß jemand desto besser, desto löblicher ist, so mehr Sein oder Macht er hat. Und in seinem Prinzipe konnte Spinoza auch nichs anderes setzen, da es, wie wir wissen, in der Tat nur der Begriff dessen ist, aus dem alles abfolgt, worin er eben die absolute Macht sah. Wieviel Macht, soviel Recht und soviel Tugend! ist also ein notwendiger Satz des Spinozismus, das Fundament seiner Ethik.

Die neueren Spinozisten haben in Wahrheit daran weiter nichts geändert, als daß sie ihrem Idealismus gemäß die absolute Substanz

in den absoluten Geist, und also auch die Macht in eine geistige umgesetzt haben.

Der absolute Geist ist nun, als die konkrete Totalität, der an Bestimmungen reichste Begriff. Wird er also zum Maßstabe der Beurteilung gemacht, so ist ein Ding desto vorzüglicher und lobenswerter, je reicher es an Bestimmungen, oder je konkreter es ist, d. h. je mehr Merkmale sein Begriff erhält. Daher ist auch der dialektische Gang der Spekulation, der vom absolut Einfachen anhebt und mit der konkreten Totalität schließt, zugleich die Skala, an welcher die Vollkommenheit und der Wert gemessen werden muß. Im Wirklichen ist also das einfache Element schlechter, als das chemisch Zusammengesetzte; das Unorganische schlechter, als das Organische; die Pflanze schlechter als das Tier; weil die Begriffe immer reicher werden, und so endlich der Mensch das Beste von allen diesen, eben weil er als geistiges, selbstbewußtes Wesen dem absoluten Geiste am nächsten steht. Je mehr daher unter den Menschen wiederum einer Geist hat, desto vollkommener, desto mehr zu loben wird er sein. Die Größe des Geistes aber, d. h. die Aktivität und Energie des Denkens und Wollens, kann am sichersten nach dem gemessen werden, was er vollbringt, oder an seiner Herrschaft. Ist also überhaupt die geistige Macht das Gute und Verehrungswürdige, so wird die jeweilig herrschende geistige Macht eben um ihrer Herrschaft willen die beste, und damit auch, solange sie herrscht, in ihrem vollen Rechte sein. Da nun auch auf die historische Entwicklung des Menschengeschlechts jene vom Einfachen zum Reicheren fortschreitende Spekulation unbedingt angewandt wird, weil im großen und ganzen jede folgende Generation den geistigen Besitz der früheren aufnimmt und vermehrt, so ist auch die jedesmal zuletzt herrschende geistige Macht besser, als die frühere, und solange vollkommen zur Herrschaft berechtigt, als sie selbst nicht einer anderen unterliegt. Weil aber der Weltgeist seine Geburten im ewigen Wechsel wieder verschlingt, so muß sie allerdings auch wieder unterliegen, denn keine wirklich erscheinende Macht ist der absolute Geist selbst, sondern nur eine endliche und darum ihrem Wesen nach vergängliche Erscheinung desselben.[1])

[1]) Es mag hier auf eine Stelle Carlyles hingewiesen werden: »Wem gehörte England? ursprünglich den Bisons. Sie okkupierten diesen Teil der Welt Gottes, benutzten ihn und glaubten, in ihrem Eigentum zu sein. Es kamen die Kelten, die das Land besser benutzen konnten, und die Bisons wichen vor ihnen. Das Recht der Kelten verschwand, als die Römer bewiesen, daß sie das Land besser benutzen konnten als die Kelten; und solange dies tatsächlich der Fall war, gehörte das Land

Daraus erklärt sich auch das sonderbare Schauspiel, daß diese ein und dieselbe philosophische Ansicht gleich gut dem Absolutismus, wie der revolutionären Gesinnung dienen kann. Es kommt nur auf die subjektive Ansicht und das Gefühl an, ob man sich einer vorhandenen Macht unterwerfen oder sie zu stürzen suchen soll. Fühlt man sich schwächer als sie, so ist sie gut und recht, weil sie die mächtige ist; kann man dagegen Hoffnung haben, sie zu stürzen, so ist sie eben darum schon die schlechte und verdient gestürzt zu werden. Ist es das Wesen des Weltgeistes, das Bestehende wieder zu vernichten, um stets neue Gestaltungen zu gebären, und ist es nirgends angedeutet, wie lange eine Erscheinung dauern soll, so muß jeder, der sich Kraft genug zutraut, das Bestehende verändern zu können, sich auch berufen und im Rechte fühlen, es zu tun; denn es gibt hier kein anderes Kriterium des Guten und Rechten, als die Macht![1]) Diese letztere Ansicht wird aber schon darum in einer Philosophie des absoluten Werdens die Oberhand behalten, weil, je schneller der Wechsel vor sich geht, desto mehr der Weltgeist sich zu entwickeln scheint, und weil man jedenfalls sich selbst in größerem Maße als ein mächtiges und darum vortreffliches Werkzeug des absoluten Geistes fühlt, wenn man selbst Hand an die Veränderung legt, als wenn man bloß dem Bestehenden huldigt.

Nicht minder ist der berufene Kultus des Genius eine unmittelbare Folge jenes Prinzips, daß die Macht das Treffliche und Gute und Ehrwürdige sei. Genie ist eben hervorragende geistige Macht in einer Person. Je energischer diese daher auftritt, je mehr sie andern ihren eigenen Stempel aufdrückt, desto mehr verdient sie Verehrung; und dabei kommt es dem Prinzipe nach nicht darauf an, welcher Art das Genie sei, wenn nur die Art ihrer Natur nach nicht ein Hindernis der Größe ist. Ein genialer Lyriker oder Musiker hat

ihnen. Mit dem Verfall der römischen Herrschaft waren frische Kräfte notwendig, und diese brachten die Angelsachsen, die getreulich den Boden benutzten und bearbeiteten, wie er noch nie zuvor benutzt worden war. In ihren Seeschiffen brachten sie eine neue Kultur und daher gehörte das Land, das diese Seeschiffe berührten, von Rechts wegen ihnen. Was sie besaßen, war die bürgerliche Einheit, die staatliche blieb ihnen versagt, und deshalb hatte Wilhelm der Eroberer mit einer wohlausgerüsteten streng disziplinierten Polizeimacht von normännischen Adligen das bessere Recht auf den Boden Englands, als die in sich zersplitterten, uneinigen Sachsen, so wahr Ordnung besser ist, als Unordnung. Es geschah den Sachsen kein Unrecht, sondern, so wenig sie das auch erkennen mochten, war es ihr größtes Glück. Der rechtmäßige Herr einer Sache ist, der sie recht zu gebrauchen weiß.«

[1]) Weiter ausgeführt bei O. Flügel, Idealismus und Materialismus der Geschichte S. 128 ff.

eine beschränktere Art von Größe, als etwa ein genialer Eroberer und Staatsmann. Die ruhige und unscheinbare Charakterstärke eines bloß rechtschaffenen Mannes wird aber stets von der imponierenden Größe eines Genies, mag es auch große sittliche Flecken an sich tragen, überwogen werden, solange eben jener Maßstab der Beurteilung gilt, daß Macht Recht und Tugend ist. Selbst in die Diplomatie scheinen die Grundsätze des Spinozismus ihren Weg gefunden zu haben; denn die beliebte Theorie der faits accomplis ist ihre strenge Konsequenz. Hat eine Tat Macht gehabt, sich durchzusetzen, so hat sie auch Recht zu gelten. Ihr Recht liegt in ihrem Siege! Indessen wollen wir dergleichen nicht im Ernste jener Philosophie allein oder nur hauptsächlich in die Schuhe gießen. Denn eine solche Beurteilung des Guten nach der Macht ist längst vor ihr vorhanden gewesen und wird sie leider auch überleben.[1]) Denn sie ist nur der Ausfluß einer relativen sittlichen Ungebildetheit und einer gewissen natürlichen Feigheit des Menschen. »Sie werden geblendet von der Stärke, ihr Auge wird stumpf gegen das Unrecht, die Unbilligkeit und das Übelwollen. Das Schwächere, was es sei, genau zu bemerken, ist ihnen nicht der Mühe wert, es unterliegt, wie in der Tat, so in ihrer Meinung, — weil es das Schwächere ist.« (Herbart, allgem. prakt. Philos. S. 89.) Das Mächtige, Gewaltige dagegen imponiert, und es kostet Mühe, ihm gegenüber die Unbestochenheit des sittlichen Urteils zu bewahren. Man würde daher sehr irren, wenn man meinte, nur die selbstsüchtige Furcht und Hoffnung ließe den Menschen sich vor jeder Macht beugen, es ist ebensowohl diese feige Schwäche, welche ihn auch dann wohl selbst vor der Geldmacht sich beugen läßt, wenn er nichts von ihr zu hoffen oder zu fürchten hat.

Auch hierin also, wie in seinen theoretischen Meinungen, zeigt sich der Spinozismus als das echte Kind eines, wenn ich so sagen darf, unwiedergebornen Denkens und Urteilens; denn auch das ungeläuterte sittliche Urteil führt er in seinem Systeme konsequent durch. Und, um mit Rothe zu reden, »eine so populäre Überzeugung«

[1]) Hierbei sei, um von der Gegenwart zu schweigen, auf einen Zeitgenossen Schleiermachers hingewiesen. Hufeland, die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, bemerkt, II, S. 11: Man hört jetzt viel von Kraft und Kraftmenschen sprechen. Ich glaube nichts davon, solange ich nicht sehe, daß sie Kraft genug haben, Leidenschaften zu bekämpfen und enthaltsam zu sein, denn dies ist der Triumph, aber, auch das einzige Zeichen der wahren Geisteskraft, und dies die Schule, in der sich der Jüngling üben und zum starken Manne bilden soll.« Von Fichte sagte Hufeland: Sein Grundcharakter war Überkraft.

(wie die, daß die Macht das Rechte und Gute ist), »verdient wohl in der Wissenschaft zu ihrem Rechte zu kommen«!! Indessen kann diese Art der Beurteilung, welche der Spinozismus seinem Systeme entnimmt, mancherlei verschiedene Nuanzen annehmen. Das Seiende, welches die absolute Macht und darum das Gute ist, ist zugleich auch das Allgemeine. Es kann daher auch das Allgemeine, die Universalität zum Titel des Lobes gemacht werden. Danach ist zunächst nur das absolut Allgemeine, Gott, in seiner Einheit, Unendlichkeit Unwandelbarkeit das absolut Gute, die Vielheit aber, in welche sich das Allgemeine auseinander legt, ist das, was nicht sein sollte, denn sie ist das Beschränkte, Endliche, Geteilte. Hierin haben ihren Grund jene auch jetzt noch nicht ganz verklungenen Redensarten von dem Abfalle aus dem Unendlichen oder dem Sündenfalle, der eben in der Besonderung besteht, und von der Versöhnung mit Gott durch die Rückkehr zum Allgemeinen, Absoluten. Von dieser Seite her konnte der Spinozismus namentlich die Theologen anlocken; denn die Besonderung, welche das Schlechte sein soll, ließ sich leicht als Egoismus, als Gegensatz des Prinzips der Liebe, deuten, und die Liebe weiset dagegen auf ein Aufheben der Schranken, welche die Menschen sondern, also auf eine Art Allgemeinheit hin. Dazu klangen jene philosophischen Redensarten vom Abfalle aus dem Absoluten und von der Rückkehr in dasselbe, den christlichen Reden von der Abkehr der Welt von Gott und der Rückkehr zu ihm so ähnlich, daß man glauben konnte, Philosophie und Christentum im schönsten Einklange zu erblicken.

Wer sich in solchen Träumen halten will, möge dem bösen Umstande seine Augen verschließen, daß das Allgemeine nie ohne das Bosondere ist, sondern vielmehr in diesem seine Wirklichkeit hat; daß also danach das Gute und die Wahrheit ewig mit dem Bösen und der Unwahrheit verwachsen ist, daß der ewige Wechsel des absoluten Werdens daher auch nur immer eine Form der Unlauterkeit an die Stelle der anderen setzen kann, daß also danach an eine wirkliche Erlösung vom Bösen nicht zu denken ist, vielmehr in Wahrheit das Gute nur das ewig Mögliche, das Böse aber das ewig Wirkliche bleibt. Auch nach der Schrift liegt zwar die Welt im Argen, aber sie kennt eine endliche Erlösung vom Bösen, eine Aushilfe in das himmliche Reich. Nach jener Philosophie aber ist für die Welt gar keine und für den einzelnen Menschen nur eine Erlösung durch Aufhebung seiner Besonderheit, d. h. durch seine Vernichtung denkbar. Ist nun aber das Gute das ewig Mögliche, das Böse aber das ewig Wirkliche, so hat man, nach Herbarts kräf-

tigem Worte, zwar einen Pantheismus, aber eben darum auch einen Pansatanismus. — Wenn daher jemand sonst ein sehr lebhaftes sittliches Gefühl, ein scharfes Auge für die Häßlichkeit des Bösen hat, so kann sich mit dieser Philosophie nur eine höchst trübe Weltansicht verbinden.

Nach einer andern Seite hin läßt sich aber dem Grundsatze, daß das Allgemeine das Gute sei, eine andere praktischere Konsequenz abgewinnen. Denn danach kann man jeden, der etwas Besonderes für sich sein und haben will, jeden, der durch äußeren oder geistigen Besitz hervorragt und ihn geltend macht, eben darum schon für einen Egoisten und Schlechten halten. Er muß herabsteigen und sich den übrigen gleich machen, um mit im Allgemeinen zu sein. Überhaupt aber ist es schon unrecht, für sich etwas haben und besitzen zu wollen; der Einzelbesitz muß sich in den allgemeinen verwandeln. Der Kommunismus kann also wenigstens eine praktische Konsequenz des Spinozismus sein; obgleich dieser Hintertüren genug offen hat, um demselben zu entgehen; wir brauchen nur daran zu erinnern, daß der Kultus des Genius, die Verehrung der persönlich hervorragenden Macht das Gegenteil des Kommunismus ist.

Eine andere praktische Folge ist die, daß die Produkte der individuellen Tätigkeiten des Menschen eben deshalb schon schlechter sind, als die universellen Tätigkeiten. Das Individuellste ist aber das Gefühl, und auf ihm ruht die Frömmigkeit. Im konsequenten Spinozismus aber ist es schon längst ausgesprochen, daß der Glaube dem Wissen weichen müsse. — Schleiermacher ist dagegen ein großer Feind dieser zuletzt gezogenen Konsequenz. Er will der Individualität ein gleiches Recht mit der Universalität beilegen, und drückt seine Freude darüber lebhaft aus, daß ihm das Individuelle als ein sittliches aufgegangen sei. (Syst. d. Sittenl. § 130, 131. S. 94.) Er geht nämlich von der Bemerkung aus, daß, je höher und vollkommener die Gattungen der irdischen Geschöpfe sind, desto mehr jedes Einzelwesen von allen andern derselben Gattung geschieden und verschieden sei, also desto mehr auch das Eine selbige in jedem Einzelnen ein eigentümliches geworden sei (Phil. u. verm. Schr. S. 464). Ihm würde es also eine einseitige und daher unsittliche Tätigkeit sein, das Individuelle zu verwischen; vielmehr muß er verlangen, daß jeder seine Eigentümlichkeit, im Zusammenhange des Ganzen, so deutlich als möglich ausprage. Daher konnte er auch die Produkte der individuellen Tätigkeiten, namentlich des Gefühls und des künstlerischen Bildens auf gleiche Stufe und in gleichen Rang mit denen der uni-

versellen stellen. Dies brachte ihm den für die Theologie wichtig genug gewordenen Satz ein, daß die Religion ein eigentümliches Lebensgebiet sei, und daß alle Rangstreitigkeiten zwischen Glauben und Wissen töricht seien.

Es läßt sich nicht leugnen, daß bei der Art, wie der Spinozismus die Gegensätze bald in Eines faßt, bald auseinander gehen läßt, bald diesem bald jenem das Übergewicht verleiht, je nachdem es zur Erreichung seiner Absicht förderlich ist, auch diese Ansicht in ihm seinen Platz finden kann, denn da das Endliche ewig bei dem Unendlichen, das Allgemeine nie ohne das Besondere ist, so braucht man nur anstatt den Wert auf das Allgemeine allein, ihn auf das Zusammensein mit dem Besonderen zu verlegen, um den Satz zu erhalten, daß ein Sein desto vollkommener ist; je mehr auch das Eigentümliche in ihm ausgeprägt ist; — aber wiederum ein Satz, der ohne sittlichen Takt allerlei Abenteuerlichkeiten rechtfertigen und zu der Meinung führen wird, es sei schon darum ein Werk oder ein Charakter zu preisen, weil sich eine bedeutende Eigentümlichkeit, Originalität darin offenbart. — Rothe dagegen neigt sich wieder mehr auf die Seite der universellen Tätigkeiten, wenn er (theol. Eth. Bd. 1, S. 360) sagt, im Anfange hätten die individuellen Funktionen das Übergewicht, vermöge der sittlichen Entwicklung aber würden die universellen immer mehr hervorgearbeitet und damit zugleich die individuellen mehr und mehr beschränkt, wenn auch keineswegs aufgehoben. Freilich sollten sie eigentlich ganz aufgehoben werden, da in ihnen (a. a. O. S. 359) die materielle menschliche Natur der bestimmende Faktor ist. Und wenn bei der Vollendung der Menschheit die Materie vollends in Geist verwandelt oder vernichtet ist, so müssen konsequent wenigstens diese individuellen Funktionen aufhören, und damit jeder einzelne das dem andern völlig gleiche Exemplar der menschlichen Gattung werden, weil nun das Prinzip der Individuation verschwunden ist, — ein Ziel, vor dem Schleiermacher zurückbeben würde.

Wenn wir nun Schleiermacher gern das Verdienst zugestehen, durch diesen seinen Grundsatz faktisch bei vielen dem Gefühle und mit diesem der Frömmigkeit ihr Ansehn erhalten oder wiedergegeben zu haben, so ist dieses Verdienst in Wahrheit doch nicht höher anzuschlagen, als wenn man eine Leidenschaft durch die andere mäßigt, und dadurch die streitenden Begierden in einem dem Wohlsein förderlichen Gleichgewichte erhält. Er auf seinem Standpunkte mochte sich allerdings mit Recht freuen, einen Weg entdeckt zu haben, auf dem er jenem einseitigen Wertlegen auf das Allgemeine, zu welchem der Spinozismus hintreibt, entgehen konnte; und seine Freude darüber

bezeugt an und für sich schon, daß der Spinozismus auf die Seite des Allgemeinen sich hinneigt. Denn von einem richtigen ethischen Gesichtspunkte wird man weder in die Gefahr geraten, das Allgemeine, noch in die, das Individuelle zu überschätzen. Beides ist an sich ethisch gleichgültig und keines ein Titel des sittlichen Lobes oder Tadels. Es wird vielmehr jedesmal auf die Anweisung der ethischen Ideen ankommen, inwiefern und wie weit jemand seine eigene Individualität, die dem Besten wie dem Schlechtesten zukommt, ausbilden oder sie beschränken und umbilden, oder wie weit er das mit andern ihm Gemeinsame hervorziehen und pflegen soll. Und ebenso, was die großen gesellschaftlichen Formen anbetrifft, die religiöse und staatliche Gemeinschaft, von denen die eine auf den individuellen, die andere auf den universellen Tätigkeiten beruhen soll, so liegt ihr Wert weder in dem einen noch in dem andern; sondern ebenfalls nur in ihrem Verhältnis zu den Ideen. Inwieweit sie die innere Freiheit, das Wohlwollen, die Gerechtigkeit, die billige Vergeltung in Wirklichkeit darstellen und in den einzelnen wie in der Gesamtheit zu größerer Vollkommenheit und Kraft erziehen, insoweit haben sie sittlichen Wert; mehr nicht.

Wenn nun aber auch Schleiermacher vermöge seiner scharfen und weitsichtigen Auffassung des empirisch Gegebenen in Verbindung mit seinem feinen sittlichen Takte sich vor den groben Verirrungen, zu denen der Spinozismus ihn verführen konnte, bewahrt hat, so liegt dennoch seiner Ethik die allgemeine Beurteilungsweise desselben, das Gute und Löbliche nach seiner Macht zu bestimmen, zum Grunde. Die ganze Anlage seiner Ethik, wonach die Vernunft als eine Kraft betrachtet wird, welche die Naturmasse organisiert und symbolisiert, und deren Ziel ist, die ganze Natur auf diese Weise zu bewältigen und zu beherrschen, weiset auf jenen Grundsatz zurück. Denn die größere oder geringere Vollkommenheit der menschlichen Gesamtvernunft, wie der einzelnen, kann hienach nur nach dem Erfolge ihrer Tätigkeit geschätzt werden, also nach der Macht und Kraft, mit welcher sie die Natur beherrscht. — Es ist dies zwar eine Beurteilungsweise, die nicht überhaupt zu verwerfen ist, aber doch nur erst dann eintreten darf, wenn die inhaltlichen ethischen Ideen bestimmt sind, und nun gefragt wird, wie stark das diesen Ideen gewidmete Wollen sei. Je energischer, konzentrierter und umfassender der den Ideen folgende Wille ist, desto mehr sittlich Wohlgefälliges wird er dem Auge darbieten, daher wird auch der gute Gesamtwille einer Gemeinschaft mehr sittliche Würde aufweisen als ein Einzelwille. Aber wo der Wille, abgesehen von seiner Größe,

nicht schon lobenswert ist, da wird ihm die Größe allein kein sittliches Lob bringen. Daher ist es eben der Hauptadel, welchem Schleiermacher unterliegt, daß er die formale Idee der geistigen Macht als die alleinige, sein System deutlich leitende Idee hat, die inhaltlichen Ideen aber, welche jener Macht erst sittliche Würde verleihen können, nur versteckterweise und zum Teil in verstümmelter Gestalt hineinbringt, ohne mit deutlichem wissenschaftlichen Bewußtsein ihnen den gebührenden Rang anzuweisen.

Ebendeshalb aber, weil der Spinozismus die wahren Prinzipien der Ethik nicht wissenschaftlich kennt, ist es möglich, daß innerhalb ein und derselben Philosophie so mancherlei verschiedene sittliche Ansichten vorhanden sind, denn es wird nun auf die Neigung des Individuums, d. h. auf die verschiedene Gestaltung und Kraft, welche die verworrene Gesamtheit der sittlichen Ideen in ihm haben, ankommen, wie er jenes allgemeine formale Urteil, daß die Macht das Gute sei, näher bestimmen wird. Daher hat Schleiermacher innerhalb jener Philosophie vollkommen recht, wenn er meint, es hänge notwendig von der Gesinnung und Willensrichtung ab, wie die höchste Wissenschaft und damit auch die Ethik sich gestalte.

Aber er spricht damit selbst nur die Unfähigkeit des Spinozismus aus, eine ethische Wissenschaft anzustreben, die nicht bloß das Abbild subjektiver Gesinnung sei, sondern die vielmehr die von allem Wollen des Subjekts unabhängigen ewigen sittlichen Ideen darstelle, welche ein unbestochenes, objektiv gültiges Urteil über den Wert jedes Wollens fällen.

Auch durch seine ethischen Konstruktionen hat der Spinozismus hauptsächlich deshalb so großes Interesse für sich erregt, weil er, das ethische Einmaleins überspringend, sofort auf die großen Fragen über gesellschaftliche Formen, über Staat und Kirche usw. den Blick lenkte.

In dieser Beziehung bemerkt[1]) Herbart: »Hier treffen wir, wie es scheint, den ersten falschen Grundgedanken, welcher aus dem Spinozismus und der vermeintlichen Universal-Anschauung stammend, die sämtlichen Untersuchungen Schleiermachers irre geleitet hat. Er verwickelte sich in dem Großen und Zusammengesetzten, weil er das Kleine, Einfache, welches eine präzise Beurteilung gestattet, übersprungen hatte. Er sagt selbst (in der Abhandlung über das Erlaubte) seine Arbeiten setzen überall voraus: eine wesentliche Zusammengehörigkeit alles dessen, was mit Recht soll sittlich genannt

[1]) Im 7. Briefe über Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik.

werden können. »Denn es hört alle Konstruktion des Pflichtmäßigen auf, mithin ist es auch um alle wissenschaftlichen Prinzipien zur Beurteilung der einzelnen sittlichen Handlungen geschehen« (bemerken Sie doch diesen ungeheuern Schluß!), »sobald ein Widerspruch stattfinden kann zwischen dem, was das Ganze fordert, und dem, worauf ein Teil Anspruch macht.« Ein Teil? Wer sagt, wer verbürgt, daß die einzelnen und deren nähere Verhältnisse, nur als Teile sollen aufgefaßt werden? Und wer kann das Ganze auffassen? Das Ganze? — Das Ganze der Sternenwelt? Das Ganze unseres Sonnensystems? Das Ganze der Erde und ihrer Ereignisse? — Wir wollen bescheidener fragen: kennt irgend ein Mensch das Ganze der künftigen Folgen irgend einer seiner Handlungen mit Gewißheit? kann er es einer wissenschaftlichen Konstruktion anpassen? Gesetzt, wir könnten handeln in einer Ideal-Welt; wir könnten überdies die Totalität der Idealwelt überschauen: so läge doch der Wert dieser Welt nicht in ihrer Ganzheit, sondern es würden sich nur die nämlichen Verhältnisse, welche im kleinen schon einen Wert haben, im großen wiederholen. Wer die kleinen Verhältnisse nicht zu würdigen weiß, der verfehlt auch die ähnlichen Werte im großen. Nun fallen aber vollends unsere Handlungen nicht in die Idealwelt! Der handelnde Mensch kennt das, was er eigentlich beabsichtigt; und er vermutet einige der unvermeidlichen Nebenfolgen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, so daß er einiges hofft zu bewirken, anderes zuläßt. Dies, was er beabsichtigt und zuläßt, bezeichnet sein Wollen als ein Bestimmtes; und dies Bestimmte kann er beurteilen. Mehr nicht! Will er mehr beurteilen, mehr konstruieren, so täuscht er sich; und solche täuschende Konstruktionen sollen nicht gemacht werden. Konnte sich Schleiermacher das nicht gegenwärtig erhalten, was half es ihm denn, daß er den Pflichtbegriff untergeordnet, ja sogar — leider! — Naturgesetze, denen, selbst nach Spinoza, jeder Zweckbegriff fremd ist, und Sittengesetze, die von ästhetischen Urteilen abhängen, dialektisch ineinander gewirrt hatte, statt die Begriffe von beiden wahrhaft aufzuklären?

Schleiermacher kannte die Alten. Unzähligemal muß er den, an die Ungewißheit aller Erfolge erinnernden Spruch gelesen haben: Niemand sei vor dem Tode glücklich zu nennen. Er setzte, wenn ich nicht irre, das Glück des Lebens in ein gelingendes sittliches Handeln. So konnte er niemanden wahrhaft glücklich nennen, der nicht vom Gelingen seines sittlichen Handelns überzeugt ist. Er hat mit uns die gleichen historischen Ereignisse erlebt. So mußte er wissen, daß ganz gewöhnlich selbst die klügsten und mächtigsten

der Menschen sich in der Erwartung der Folgen ihres Handelns verrechnen; daß sie häufig das Gegenteil dessen, was sie säten, geerntet haben. Er war Religionslehrer. So mußte er das täglich wiederkehrende, allgemeinste Religionsbedürfnis empfinden; dies nämlich, daß wir nur im Glauben die Ergänzung unseres höchst unvollständigen Wissens um die Folgen unserer bestgemeinten Handlungen besitzen. Und sollte er wohl gemeint haben, mit der Größe des Ganzen, z. B. mit der Größe des Staats, worin ein Mensch lebt, wachse auch — nicht etwa die Menge der Beschränkungen, — sondern die Größe des sittlichen Daseins? ohne zu bedenken, wieviel die Intensität des Lebens in kleinern Kreisen dadurch verliert? — Das Gelingen oder Mißlingen einer auf das vorhandene Leben im großen wie im kleinen angewandten Ethik hängt allein von der Richtigkeit und Genauigkeit jener Anfänge ab. Denn man wird sich stets in seinem Urteile verwirren, solange man nicht zunächst die rein ethische und die theoretische Untersuchung über die Willensverhältnisse des einzelnen, wie der verschiedenen Gemeinschaften streng gesondert hält, und sodann sich nicht dem Gesamteindrucke der ethischen Ideen überläßt, sondern, wenn ein wirkliches Wollen vorliegt, die in demselben enthaltenen verschiedenen Willensverhältnisse in der Betrachtung sondert, um fürs erste jedes für sich zu beurteilen: denn schwerlich wird eine wirkliche Handlung so einfach sein, daß sie nur ein einziges Willensverhältnis darböte, und nicht vielmehr das Urteil mehrerer Ideen aufriefe. Erst wenn man die Elemente der Beurteilung einzeln und in ihrem Verhältnisse zueinander deutlich erkannt hat, wird es gelingen, über so verwickelte Verhältnisse, wie etwa der Staat oder die Kirche darbietet, ethisch zu entscheiden. Wird aber gefragt, was zu einer bestimmten Zeit unter gegebenen Verhältnissen geschehen sollte, damit sittlich gehandelt werde, so wird zur Entscheidung allerdings nicht das bloße ethische Ideal ausreichen, sondern es muß eine theoretische Kenntnis der vorhandenen Umstände und der daraus wahrscheinlich sich ergebenden Folgen voraus gehen, damit nicht das gut gemeinte Handeln einen nicht beabsichtigten verkehrten Erfolg habe, und nicht, anstatt die menschlichen Zustände dem Ideale näher zu bringen, weiter davon abführe. Deshalb wird die angewandte Ethik der Natur und Geschichtskunde nicht entbehren können, allein sie wird aus diesen Kenntnissen keine Normen für das Handeln schöpfen können, wenn nicht die reine Ethik ihr das anzustrebende Ziel schon vorgehalten hat.«

Verlag von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Flügel, Otto, Abriß der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 4. Aufl. 1901. XVI u. 120 Seiten. Preis 1,60 M, eleg. geb. 2,30 M.
— — Idealismus und Materialismus der Geschichte. 1898. V und 221 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 1902. VII und 218 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Herbart und Strümpell. (Päd. Mag. 235.) 1904. Preis 65 Pf.
— — Über das Verhältnis des Gefühls zum Intellekt in der Kindheit des Individuums und der Völker. 1905. VI u. 40 Seiten. Preis 75 Pf.
— — Über die Phantasie. 2. Aufl. (Päd. Mag. 10.) 1895. Preis 0,30 M.
— — Das Seelenleben der Tiere. 3. Auflage. 1897. IV und 176 Seiten. Preis 2,40 M, geb. 3,10 M.
— — Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1903. 4. Aufl. VIII und 270 Seiten. Preis 3,50 M, geb. 4,50 M.
— — Die Sittenlehre Jesu. 5. Aufl. 1904. 80 Seiten. Preis 1 M 20 Pf., geb. 1 M 80 Pf.
— — F. H. Th. Allihn's Grundriß der Ethik. Neu bearbeitet und erweitert. 1898. XII und 272 Seiten. Preis 4 M, eleg. geb. 5,20 M.
— — Wille. 1899. 16 Seiten gr. 8°. Preis 0,60 M.
— — Über das Absolute in den ästhetischen Urteilen. (Päd. Mag. 167.) 1901. Preis 0,40 M.
— — Über die persönliche Unsterblichkeit. 3. Aufl. 1899. 24 S. Pr. 0,40 M.
— — A. Ritschl's Philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl. 1895. VIII und 244 Seiten. Preis 2 M, geb. 2,80 M.
— — Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. VI und 210 Seiten. Preis 2,50 M, geb. 3,20 M.
— — Zur Philosophie des Christentums. Abhandlungen und Betrachtungen. 1899. 127 Seiten. Preis 1,80 M, geb. 2,70 M.
— — Kant und der Protestantismus. 1900. 44 Seiten. Preis 0,70 M.
— — Richard Rothe als spekulativer Theologe. 1899. 47 S. Preis 1 M.
— — Falsche und wahre Apologetik. (Päd. Mag. 236.) 1904. Preis 75 Pf.
— — Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts. (Päd. Mag. 51.) 1894. Preis 0,50 M.
— — Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Heft I: Kant. 1905. VII u. 65 S. Preis 1,20 M. Heft II: Fr. H. Jacobi. 1905. XX u. 54 Seiten. Preis 1,20 M. Heft III: Drobisch und Hartenstein. 1905. VI u. 88 Seiten. Preis 1,50 M. Heft IV: Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer. 1905. VI u. 72 S. Preis 1,20 M.

Baumann, Dr. **Jul.,** ordentl. Prof. der Phil. a. d. Univ. Göttingen, Über Religionen und Religion. 1905. VI u. 186 S. Preis 3,60 M.

Burk, Dr. **G.,** Sozial-Eudämonismus und Sittliche Verpflichtung. Ein Beitrag zur modernen Geistes- und Sozial-Reform. 63 Seiten. Preis 1,20 M.

Nahlowsky, Dr. **Jos. W.,** Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate. 53 Seiten. Preis 0,75 M.
— — Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. VIII und 88 Seiten. Preis 1,20 M.
— — Das Duell. Sein Widersinn u. s. moral. Verwerflichkeit. 39 S. Pr. 60 Pf.

Pokorny, J., Regierungsrat, Drei gemeinverständliche Vorträge über das Wohlgefallen am Schönen, das Pathos und die Komik. 1903. 74 S. Pr. 1,20 M.

Schilling, Dr. **Gustav,** Prof. an der Univ. Gießen, Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. 58 Seiten. Preis 0,80 M.
— — Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen d. Geistes. 2. Aufl. 24 Seiten. Preis 0,50 M.

Siebert, Dr. **Otto,** Ein kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. 1905. XVI und 318 Seiten. Preis eleg. geb. 2 M 50 Pf.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

373524

Religionsphilosophie
in Einzeldarstellungen
Herausgegeben von
O. Flügel.

Heft VI.

Die

Religionsphilosophie

des

Descartes und Malebranche

nach

Chr. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

Preis 1,25 Mark.

Z A

Religionsphilosophie.

VI.

Religionsphilosophie

in Einzeldarstellungen.

Herausgegeben

von

O. Flügel.

Heft VI.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

Die

Religionsphilosophie

des

Descartes und Malebranche

nach

Chr. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
373524

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Inhalt.

Seite

Descartes.

Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie 1
Überwindung des Zweifels 5
Beweis für das Dasein Gottes aus dessen Idee 9
Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes 14
Der Gottesbegriff an der Spitze aller Wissenschaften 17
Gott als unendliche Substanz 19
Gottes Allmacht 27
Allgegenwart 29
Schöpfung und Erhaltung 31
Gottes Mitwirkung, Okkasionalismus 34
Unbegreiflichkeit Gottes 41
Theodicee 43
Unsterblichkeit 45
Ethik 46

Malebranche.

Ziel der Religionsphilosophie 50
Beweise für das Dasein Gottes 52
Gott, das allerrealste Wesen 55
Okkasionalismus 59
Verhältnis Gottes zur Welt 64
Theodicee 69
Ethik 72

In einem ähnlichen Verhältnisse wie Kant zu Fichte und Herbart steht Descartes zu Spinoza und Leibniz. Wie Kants halber Idealismus und halber Realismus in den ganzen Idealismus Fichtes und den ganzen Realismus Herbarts übergehen mußte, so trägt die Philosophie des Descartes die Keime sowohl zum Monismus Spinozas wie zum Pluralismus von Leibniz in sich. Es ist beidemal dieselbe Gedankenbewegung, das zweite Mal nur weiter und tiefer.

Descartes.

Von Descartes[1]) hebt wie die ganze neuere Philosophie die zusammenhängende Entwicklung derjenigen Begriffe an, die sich auf den Gegenstand der höchsten Verehrung beziehen.

Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie.

Descartes zeigt schon ein ziemlich klares und der Hauptsache nach richtiges Bewußtsein über das Verhältnis der Religionsphilosophie

---

[1]) René Descartes oder Renatus Cartesius (aus der Form de Quartis entstanden) geb. 31. März 1596 zu Lahaye in Touraine ist in der Jesuitenschule zu Laflèche in Anjou 1604—1612 erzogen; machte verschiedene Feldzüge unter Moritz v. Nassau und Tilly mit; war z. B. bei dem Heere, das die Schlacht bei Prag gegen Friedrich V von der Pfalz gewann, dessen Tochter Elisabeth später seine Schülerin ward. 1624 wallfahrtete er nach Loreto. Lebte dann meist in Paris und an verschiedenen Orten der Niederlande. 1649 folgte er einem Rufe der Königin Christine von Schweden nach Stockholm, wo er der Königin Unterricht erteilte. Aber bereits am 11. Februar 1650 erlag er dem für ihn zu rauhen Klima Schwedens. Vergl. A. Hoffmann, René Descartes Stuttgart 1905.

Descartes ist nicht nur als Philosoph, sondern auch als Mathematiker und Physiker von hervorragender Bedeutung. Seine Arbeiten auf diesen beiden Gebieten haben bleibenden Wert.

Seine philosophischen Hauptschriften: Discours de la méthode (dissertatio de methodo) 1637. Meditationes de prima philosophia 1641. Principia philosophiae 1644. Les passiones de l'âme 1650. Außerdem sind seine zahlreichen Briefe wichtig. Seine philosophischen Werke sind übersetzt und mit Anmerkungen versehen von v. Kirchmann. Berlin 1870.

zur positiven Theologie. Er unterscheidet drei Arten von Untersuchungen: Einiges, sagt er, wird vermittelst des Glaubens allein für wahr gehalten, wie z. B. das Mysterium der Inkarnation. Anderes, obwohl zum Glauben gehörig, kann jedoch auch durch die natürliche Vernunft untersucht werden; hierzu wird von den orthodoxen Theologen gewöhnlich die Existenz Gottes und die Unterscheidung der menschlichen Seelen vom Körper gerechnet. Anderes endlich gehört gar nicht zum Glauben, sondern allein vor die menschliche Beurteilung, wie Quadratur des Kreises u. dergl. Und wie diejenigen die Worte der heiligen Schrift mißbrauchen, welche aus ihnen vermittelst einer schlechten Erklärung diese letzteren Dinge herauszulocken suchen, so verletzen auch diejenigen das Ansehn derselben, welche durch Gründe, die allein der Philosophie entnommen sind, die ersteren zu beweisen unternehmen. Jedoch behaupten alle orthodoxe Theologen, man müsse zeigen, daß diese Dinge dem natürlichen Lichte nicht entgegen seien, und verwenden hierauf vorzüglich ihren Fleiß. Von den mittleren aber glauben sie nicht allein, daß sie dem natürlichen Lichte nicht widerstreiten, sondern ermahnen auch die Philosophen, daß sie dieselben durch menschliche Vernunftgründe möglichst beweisen mögen.[1])

Indem also Descartes es den Theologen überläßt von den geoffenbarten Religionswahrheiten auszugehen und diese zu verteidigen, weist er den Philosophen es zu, einige Glaubenswahrheiten allein durch menschliche Vernunft zu beweisen. Hierdurch aber wird zunächst alle Abhängigkeit der Philosophie von der offenbarten Religion verneint, und damit das erste Erfordernis eines wirklichen Philosophierens festgestellt. Denn nur das ist eine wirkliche Bearbeitung der Begriffe, die bei ihren Untersuchungen sich allein durch den Inhalt des Gedachten und die daraus sich ergebenden Regeln leiten läßt, und kein anderes Ergebnis als ein wirklich Begründetes anerkennt, als welches sie auf diesem Wege gefunden hat. Diese Art der Untersuchung würde aber sofort aufgehoben werden, sobald man irgend einen Begriff oder ein Begriffsverhältnis als ein in jeder Hinsicht Gültiges vor der Untersuchung feststellte, und also behauptete, die Philosophie müsse von diesem Begriffe als einem unverändert beizubehaltenden ausgehen oder doch endlich bei ihm ankommen. Denn dadurch würde sie sich wenigstens der Möglichkeit aussetzen, einen unmöglichen Begriff oder ein unmögliches Begriffsverhältnis als absolut gültig anzuerkennen, und dann in Widerspruch mit sich selbst zu geraten.

[1]) Renati Descartes epistolae, Londini 1668, pars I. p. 359.

Auch den Unterschied zwischen denjenigen Begriffen, welche der Religionsphilosophie angehören können und denen, welche Eigentum der positiven Theologie sind, deutet er an einer andern Stelle an, indem er sagt, er maße sich nicht an zu unternehmen, das, was von dem freien Willen Gottes abhänge, durch menschliche Vernunft zu bestimmen.[1]) Geht man dem hierin liegenden Gedanken nach, so wird man den richtigen Unterschied zwischen Religionsphilosophie und positiver Theologie finden, daß jener nämlich diejenigen religiösen Begriffe zukommen, welche durch Untersuchung allgemein vorhandener Tatsachen und Verhältnisse der weltlichen Dinge gefunden werden, nicht aber die, welche sich allein auf besondere Vorkommnisse gründen. Denn das Allgemeine hat wenigstens den Schein des Notwendigen, das Besondere aber scheint auch anders sein zu können, also auf dem freien Willen des Urhebers zu beruhen.

Während aber Descartes in dieser negativen Grenzbestimmung der Religionsphilosophie das Richtige mit unbefangenem Blicke sieht, zeigt er dagegen noch gar kein Bewußtsein über das positive Wesen und den Zweck derselben. Es ist nämlich ein bedeutender Unterschied, ob man zu einer philosophischen Untersuchung der göttlichen Dinge sich in der Meinung treiben läßt, dadurch den Grund für die Erkenntnis weltlicher Dinge zu legen, oder ob man das Wesen und die Wahrheit der religiösen Gefühle in ihren letzten Gründen erkennen will.

Im letzten Falle wird man von den gegebenen religiösen Erscheinungen ausgehen und zunächst den psychologischen Ursprung der Religion erforschen. Es werden die verschiedenen religiösen Gefühle nach ihrer Veranlassung, nach ihrem Zusammenhange und ihren Wirkungen zunächst in Betracht gezogen, dann aber nach ihrer Idealität dargestellt und endlich gefragt werden müssen, welche objektiven Vorstellungen den ideal gedachten religiösen Gefühlen entsprechen und wie weit die Objektivität dieser Vorstellungen erkennbar und nachweisbar ist.

Bei wirklich angestellter Untersuchung findet sich nämlich, daß die primitiven religiösen Gefühle auf den verschiedenen allgemein gefühlten Hemmungen beruhen, welche dem menschlichen Streben sich entgegenstellen. Die Sehnsucht nach Erlösung von diesem Drucke ist der ursprüngliche Charakter der religiösen Erscheinungen. Das Gefühl aber des auf dem Leben lastenden Druckes zerfällt in zwei Hauptklassen: die eine entsteht aus den unüberwindlichen Hemmungen,

[1]) Renati Descartes Meditationes de prima philosophia. ed. 3. Amstelodami 1650. p. 81.

welche die Begierden in ihrem Aufstreben erfahren, die andere aber aus dem sittlichen Tadel des Gewissens über das vorhandene eigne oder fremde Willensleben. Das Übel also und das Böse sind die beiden Grundlagen, auf welchen sich die Sehnsucht nach Erlösung von beiden erhebt; und diese Sehnsucht wird durch das Gefühl der menschlichen Ohnmacht und den Wunsch nach einer übermenschlichen Hilfe zu einer religiösen. Insoweit dann eine Erlösung erfahren wird, entstehen die weitern Gefühle der religiösen Freude, des Dankes, des Vertrauens, der Hoffnung. Aber die Ergründung der wirkenden Ursachen, welche die mannigfaltigen Religionsformen in der Menschheit hervorgebracht haben, ist bei weitem nicht das Ganze, sondern nur ein Teil einer richtig angelegten Religionsphilosophie. Die Hauptsache ist die Frage nach dem Ideal der Religion; d. h. die Frage sowohl nach demjenigen Ziele der religiösen Sehnsucht, welches vor dem absoluten Urteile der praktischen Ideen Billigung finden kann, als auch nach der Idee und der Existenz derjenigen Macht, von welcher die Realisierung der vollkommenen Erlösung von Übel und Sünde erwartet werden kann. Diese beiden Fragen aber sind deshalb die wichtigsten, weil sie unmittelbar aus dem religiösen Interesse selbst entspringen. Denn es liegt in diesem Interesse wesentlich, daß die religiöse Sehnsucht nach einem solchen Ziele ausschaue, welches über allen sittlichen Tadel erhaben ist, da nur ein solches wirklich vollkommene Erlösung verheißen kann, und ebenso wesentlich ist ihm die Überzeugung von der Objektivität derjenigen Macht, von der wir allein eine vollkommne Erlösung erwarten können; da dem religiösen Menschen alles auf die Gewißheit ankommt, daß es auch in Wirklichkeit also ist und sein wird, wie er glaubt und hofft.

Es ist hier nicht der Ort diese kurzen Andeutungen weiter zu verfolgen, nur das sei noch hervorgehoben, daß in einer Untersuchung dieser Art das Objekt des religiösen Glaubens, oder die höchste Macht, von vornherein als eine ethische gedacht werden muß, daß aber mit einem bloß theoretischen Begriffe derselben dem religiösen Interesse noch gar nicht gedient ist.[1])

Betritt man dagegen in einer Religionsphilosophie lediglich und allein den metaphysischen Weg, auf welchem man in dem höchsten Gegenstande der Verehrung nur die letzte Erklärung des weltlichen Seins und Geschehens sucht, so wird man bei folgerichtigem Denken auch nur bei einem sittlich gleichgültigen Begriffe anlangen. Aristo-

[1]) Vergl. Heft III. Die Religionsphilosophie der Schule Herbarts. S. 6. Schleiermacher über Abhängigkeitsgefühl. Heft V. S. 35.

teles' erster Beweger, Spinozas absolute Substanz, Fichtes Ich, Schelling's Absolutes sind allgemein bekannte Belege für diese Behauptung.

Die nähere Darstellung der Ansichten des Descartes wird uns zeigen, daß er nur aus dem Interesse theoretischer Erkenntnis zu seinen Untersuchungen über göttliche Dinge gekommen ist; und wie deshalb bei ihm das eigentlich religiöse Interesse fast gänzlich in den Hintergrund zurückgedrängt ist. Er hat damit von vornherein die Religionsphilosophie auf eine falsche Bahn geführt, von der sie sich bis jetzt nur in unvollkommnen Versuchen zu befreien gesucht hat. —

Überwindung des Zweifels.

Um die Motive der theologischen Ansichten des Descartes zu erkennen, müssen wir ihn vom Anfange seines Denkens an prüfend begleiten.

Er glaubt sich dadurch vor allem Irrtum zu sichern, daß er alles, was er bisher für wahr gehalten hat, dem Zweifel unterwirft und nur dasjenige für wahr anerkennt, dessen Leugnung unmöglich ist. Aber so richtig diese Maxime sein mag, so kommt doch sehr viel darauf an, ob man auch wirklich alles bezweifelt, und einer neuen Untersuchung unterwirft, und aus welchen Gründen man etwas bezweifelt. Descartes ist in beiden Hinsichten bei weitem nicht gründlich und umsichtig genug. Zunächst sind die Gründe, die ihn zum Zweifel bestimmen, ziemlich oberflächlich. Er mißtraut den Sinnen, meint, man habe kein sicheres Zeichen, um den Traum vom Wachen zu unterscheiden, und trägt sich hauptsächlich mit der Besorgnis, daß vielleicht ein allmächtiger Gott uns so geschaffen habe, daß wir uns täuschen müßten.[1]) Aber diese drei Zweifelsgründe: die Möglichkeit einer Täuschung durch die Organe des Bewußtseins, durch das Bewußtsein selbst und durch den Urheber desselben, sind nur äußerliche, sie entstehen nicht aus dem Inhalt der Begriffe derjenigen Dinge, die wir als seiend setzen. Darum konnte Descartes auch durch dieselben nicht zu einer tiefern metaphysischen Spekulation angetrieben werden. Sodann aber führten ihn jene Zweifelsgründe, welche sich nur auf die Existenz der Dinge beziehen, nicht zu einer erneuten Untersuchung der herkömmlichen wissenschaftlichen Axiome oder der nationes communes (allgemein Anerkanntes); und doch beruhen seine wichtigsten Schlüsse gerade auf solchen angeblichen Axiomen.

Die erste feste und unumstößliche Gewißheit, welche ihn aus

[1]) Medit. prima p. 6 sq.

dem allgemeinen Meere des Zweifels rettet, ist das bekannte: cogito, ergo sum. »Denn wenn auch ein höchst mächtiger und listiger Betrüger mich absichtlich immer täuschte, so bin ich doch, auch wenn er mich täuscht, und mag er mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich nichts bin, solange ich denken werde, daß ich etwas sei.« Nachdem ihm auf diese Weise die Existenz des Ich unumstößlich geworden ist, bestimmt er die Essenz (den Inhalt) desselben. Das Ich ist nichts Körperliches; denn die Existenz des Körperlichen unterliegt noch dem Zweifel. Der Gedanke aber: Ich bin, bleibt wahr, auch wenn alles nicht existiert, was ich denke und empfinde. Das Denken allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin also genau genommen nur ein Denkendes (res cogitans). [1])

Descartes erkennt also richtig, daß der Gedanke des Seins vom Ich unabtrennbar ist, denn ich kann mich nicht nicht-setzen, indem ich mich setze; aber bei dem folgenden Schritte begeht er schon eine große Übereilung, indem er das Ich als denkende Substanz setzt, d. h. als ein Seiendes, dessen absolute Qualität das Denken ist. Es kommt ihm nicht in den Sinn, zu fragen, ob das »Ich denke« nicht an gewisse Bedingungen geknüpft sei, oder ob es möglich sei, daß ich denke, wenn außer dem Träger meines Denkens nichts anderes existiert? Diese Frage aber wirft er deshalb nicht auf, weil ihm die Widersprüche im Ich verhüllt geblieben sind, und diese Widersprüche konnte er nicht erkennen, weil er den Begriff des Seins nicht erwogen oder nicht gefragt hatte, ob nicht der Begriff des Seins dem, was als seiend gedacht werden soll, gewisse Bedingungen vorschreibe, unter denen allein es als seiend ohne Widerspruch gedacht werden könne? Ich kann mich allerdings nicht als nichtseiend setzen, indem ich die Tätigkeit des Denkens vollziehe, aber erwäge ich wiederum, daß der Begriff des Seins oder der absoluten Position verlangt, daß dasjenige, was als seiend gesetzt werden soll, absolut, ohne alle Relation und Negation, gesetzt werde, und erkenne ich, daß das wirkliche Ich eine Fülle unaufhebbarer Beziehungen auf das was nicht Ich ist, in sich schließt, also ein relativer Begriff ist, und daß das Sich-denken wegen der Identität des Denkenden und Gedachten sogar die Negation eines Widerspruchs enthält, so gerate ich in die Verlegenheit, mich zwar als seiend setzen zu müssen, aber den Begriff, durch welchen ich mich denke, nicht als das Was dieses Seienden anerkennen zu können. Es ist bekannt, daß die rechtmäßige Lösung dieser Verlegenheit mit Notwendigkeit auf die Annahme führt, daß

[1]) Med. sec. p. 9 sq.

das Denken und weiterhin das Sich selbst Denken nur durch einen Kausalzusammenhang entstehen kann, in welchem dasjenige Seiende, welches denkt, mit anderm Seienden steht; daß also das Denken nicht als die absolute Qualität, oder die Essenz dieses Seienden angesehen werden kann. Auf diesem Wege wird nun zugleich auch die Realität von anderem Seienden außer dem realen Träger des Bewußtseins gefunden.

Descartes geht freilich auch sofort von dem als seiend gefundenen Ich zu der Frage über, ob außer dem Ich noch etwas existiert, aber er schlägt einen durchaus andern Weg ein. Es quält ihn nämlich noch der Zweifel, ob nicht ein täuschender Gott existiere, der bewirken könne, daß auch das deutlich und klar Erkannte, dennoch falsch sei.[1])

Er sagt freilich, könnte das jemals falsch sein, dessen man sich so klar und deutlich bewußt sei, wie seiner eignen Existenz, so könnte man niemals über eine Sache gewiß werden; ja er sagt sogar, über die mathematischen und denen ähnliche Wahrheiten könne er nicht in Ungewißheit sein, insofern er sie für sich betrachte, weil deren Gegenteil einen offenbaren Widerspruch in sich schlösse; er spricht also die Wahrheit selbst aus, daß die Gewißheit einer Überzeugung auf der Erkenntnis der Unmöglichkeit ihres Gegenteils beruht, womit er seine schwankende Regel, daß das wahr sei, was man sehr klar und deutlich einsehe selbst verbessert; dennoch aber will er jeder andern Erkenntnis, außer der von der Existenz des eigenen Ich nur dann gewiß sein, wenn er zuvor erkannt habe, daß ein Gott sei, und daß dieser Gott kein Betrüger sein könne. Hier sieht man das hauptsächliche Motiv, welches den Descartes treibt, von der Erkenntnis des eigenen Ich sofort zur Erkenntnis Gottes vorzudringen. Es ist kein ethisches Motiv, nicht die Sehnsucht des sittlichen Menschen nach Erlösung der Welt vom Übel und vom Bösen, nach der Existenz des Ideals der Heiligkeit, sondern es ist ein rein theoretisches Motiv: er meint die Existenz einer Außenwelt nicht mit Sicherheit erkennen zu können, wenn er nicht vom Dasein eines nicht täuschenden Gottes überzeugt sei.

Es ist hierbei auf zweierlei aufmerksam zu machen: Die Furcht vor einem täuschenden Gotte konnte ihn nur deshalb quälen, weil er eine falsche Meinung vom menschlichen Geiste festhielt. Denkt man sich denselben derart, daß er eine Maschine oder Organ ist, dessen Natur und Zweck es ist, Gedanken zu liefern, so kann man sich

[1]) Med. tert. p. 15 sq.

allerdings der Furcht überlassen, daß der Werkmeister desselben es nach seinem Gutdünken auch so habe einrichten können, daß es nur falsche Gedanken liefert, wie ein Uhrmacher ebensogut und noch leichter falsch gehende als richtig gehende Uhren verfertigen kann. Hat man dagegen einen richtigen Begriff vom menschlichen Geiste, so wird man von vornherein jener törichten Furcht überhoben sein. Denn wenn einmal die Seele mit andern realen Wesen in einen solchen Zusammenhang gebracht ist, daß die Vorstellungen in ihr Freiheit haben, sich nach ihren eigenen Gesetzen untereinander zu richten, so bringen diese Gesetze es mit Notwendigkeit dahin, daß aus dem anfänglichen Zustande der Unwissenheit und des Irrtums wahre Erkenntnis in gewissen Schranken ihres Umfangs entstehen muß: ein Vorgang, an welchem selbst eine Allmacht nichts ändern kann, wenn sie jenen Gesetzen Wirksamkeit gestattet und nicht jene Freiheit der Seele, oder was dasselbe ist, die Gesundheit des Geistes, aufhebt. In diesem Falle aber würde gar kein verständig in sich zusammenhängendes Denken zu stande kommen. Wer also sich bewußt ist, verständig nach wahrer Erkenntnis zu streben, kann sich der Furcht entschlagen, als ob sein Geist ursprünglich so eingerichtet sei, daß er sich notwendig und durchweg täuschen müsse.

Ferner aber ist offenbar, daß Descartes sich in einen unauflöslichen Zirkel verrannt hat. Er will solange an der Wahrheit des klar und deutlich Erkannten zweifeln, bis er weiß, daß ein nicht täuschender Gott existiert. Nun aber kann er der Existenz dieses Gottes nicht anders gewiß werden, als wenn sie ihm eine klare und deutliche Erkenntnis geworden ist. Woher hat er denn nun die Gewißheit, daß diese klare und deutliche Erkenntnis ihn nicht täuscht? Kann denn nicht der »summus deceptor« (höchste Betrüger) seinen Geist so eingerichtet haben, daß er meint, einen wahrhaftigen Gott klar und deutlich zu erkennen, und daß diese Erkenntnis dennoch falsch ist? Über diesen Zweifel ist auf dem Standpunkte des Descartes, d. h. bei dem Vorurteile vom menschlichen Geiste, als einer ursprünglichen Denkmaschine, nicht hinaus zu kommen. Es zeigt sich hier schon, daß der theologische Weg, welchen Descartes einschlägt, um theoretische Erkenntnis von der Welt zu gewinnen, nichts nützt.

Begleiten wir ihn nun auf dem Wege, welcher seiner Meinung nach zu einem klaren und deutlichen Wissen von der Existenz Gottes führt. Er stellt zwei Beweise für dieselbe auf; der erste geht von dem Vorhandensein der Gottesidee im menschlichen Geiste, der andere von dem Begriffe des vollkommenen oder allerrealsten Wesens aus.

Beweis für das Dasein Gottes aus dessen Idee.

Gott wird gedacht als ein Wesen außer uns. Wie will man nun erkennen, daß irgend einer Idee, die man allerdings im eigenen Denken auf ein äußeres Ding bezieht, auch wirklich ein solches entspreche?

Darin, daß solche Ideen vom Willen des Menschen unabhängig sind, liegt noch kein sicherer Beweis, daß sie von äußeren Dingen herrühren, denn es könnte ja irgend ein anderes Vermögen im menschlichen Geiste sein, welches solche Ideen hervorbrächte. Aber es gibt einen andern Beweis. Insofern die Ideen als bloße Modi des Denkens betrachtet werden, sind sie einander gleich und scheinen alle auf dieselbe Weise vom denkenden Geiste herrühren zu können, insofern man aber auf ihren Inhalt achtet (auf das also, was sie vorstellen), sind sie untereinander sehr verschieden: Denn die Ideen, die eine Substanz vorstellen, enthalten mehr objektive (d. h. vorgestellte) Realität in sich, als die, welche bloße Modi und Accidenzen vorstellen.

Nun aber muß ferner in der wirkenden und vollständigen Ursache ebensoviel sein, als in der Wirkung eben dieser Ursache, denn woher könnte die Wirkung ihre Realität haben, wenn nicht von der Ursache, und wie könnte die Ursache die Realität geben, wenn sie dieselbe nicht auch hätte? Daraus folgt, daß etwas nicht von nichts entstehen kann, und daß das Vollkommenere nicht von dem Unvollkommeneren bewirkt werden kann. Dieser Satz gilt aber nicht allein von der wirklichen (formalen), sondern auch von der vorgestellten (objektiven) Realität. Daher sind die Ideen wie Bilder, welchen zwar leicht an der Vollkommenheit der Dinge, deren Bilder sie sind, etwas fehlen kann, die aber nichts Größeres oder Vollkommneres, als diese, enthalten können.[1])

Auf diese Sätze stützt Descartes folgenden Beweis: Wenn also eine meiner Ideen eine so große objektive Realität hat, daß ich gewiß bin, eben diese Realität ist weder formaliter noch eminenter in mir, so kann ich mich selbst nicht für die Ursache derselben halten. Es folgt also in diesem Falle notwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern, daß außer mir etwas anderes existiert, welches die Ursache dieser Idee ist.

Nun tritt aber dieser Fall nur bei der Idee Gottes ein. Denn die Idee aller andern Dinge außer mir können aus der Idee von Gott und der von mir selbst zusammengesetzt werden. Was nämlich

[1]) Med. tert. p. 18 ff.

die Ideen der körperlichen Dinge betrifft, so ist in ihnen nur die Ausdehnung und deren Arten etwas klar und deutlich Erkennbares, die übrigen Eigenschaften derselben sind so dunkel, daß man nicht weiß, ob sie Ideen einer Sache oder einer Nicht-Sache sind, sie können also von einem Mangel in mir herrühren. Die Ausdehnung aber, da sie nur ein Modus der Substanz ist, ich aber auch eine Substanz bin, scheint eminenter in der Idee von mir enthalten sein zu können. Also bleibt nur die Idee Gottes übrig, von welcher zu betrachten ist, ob sie etwas sei, das nicht von mir herrühren kann.

Gott aber ist die unendliche, unabhängige, allwissende, allmächtige Substanz, von welcher sowohl ich selbst, als alles andere, wenn etwas anderes existiert, erschaffen ist.

Ich aber bin endlich; also könnte diese Idee in mir, dem Endlichen, nicht sein, wenn sie nicht von einer Substanz, welche in Wirklichkeit unendlich ist, ausginge.

Man darf nicht meinen, setzt Descartes hinzu, daß man das Unendliche nicht durch eine wahre Idee, sondern nur durch Negation des Endlichen percipierte. Denn ich sehe deutlich ein, daß mehr Realität in einer unendlichen Substanz ist als in einer endlichen, und daß also gewissermaßen die Idee es Unendlichen früher in mir ist, als die Idee des Endlichen, also auch die Idee Gottes früher in mir ist, als die Idee von mir selbst. Denn auf welche Weise würde ich einsehen, daß mir etwas fehlte, und daß ich nicht gänzlich vollkommen sei, wenn keine Idee des vollkommenen Wesens in mir wäre, aus dessen Vergleichung ich meine Mängel erkennen könnte? (Man achte darauf, daß hier schon die Meinung hervortritt, als ob das Endliche eine Modifikation des Uuendlichen sei.) — Daraus folgt weiter, daß da diese Idee unmöglich aus den Sinnen geschöpft sein kann, sie mir angeboren sein muß, wie auch die Idee von mir selbst mir angeboren ist.[1])

Wir unterwerfen jetzt die Voraussetzungen dieses Beweises einer kurzen Prüfung.

Die erste Voraussetung ist die, daß die Realität oder Entität verschiedene Grade habe. Descartes und alle die diesem Satze anhängen, pflegen die Wesen aus vielen Attributen zusammen zu setzen

[1]) Med. tert. p. 20—24. cf. Epp. II, p. 86. Hier behauptet D., daß auch die Kinder im Mutterleibe nicht weniger die Idee Gottes, ihrer selbst und aller übrigen durch sich selbst bekannte Wahrheiten haben, als die erwachsenen Menschen sie haben, wenn sie sich derselben auch nicht bewußt sind; und er zweifelt nicht, daß wenn eine solche Seele im Mutterleibe von den Banden des Körpers befreit würde, sie diese Ideen in sich selbst finden würde.

und meinen, je mehr positive Attribute ein Wesen habe, desto realer sei es, desto mehr komme ihm der Begriff des Sein zu; und nicht allein lassen sie die Realität je nach der Menge der Attribute wachsen oder abnehmen, sondern sie nehmen auch einen Unterschied in dem Grade derselben an, je nachdem ein Wesen unabhängiger, absoluter als ein anderes gesetzt wird. Daher soll die Substanz, oder das, was zu seinem Sein keines andern bedarf, mehr Realität haben, als ein Modus, der nicht ohne die Substanz existieren kann. Nun ist aber die Erkenntnis vornämlich durch Kant zum Bewußtsein gebracht und durch Herbart befestigt, daß das Sein bloß die absolute Position eines Wesens bedeutet; es ist der Gedanke, daß die Setzung des Inhalts eines Begriffs absolut gültig, also von allen andern unabhängig und sie daher unaufhebbar ist. Daher ist Etwas entweder, oder es ist nicht, ein drittes oder Mittleres gibt es nicht. Was also nicht als absolut setzbar erkannt wird, von dem ist das Sein gar nicht auszusagen. Werden nun auch die Bedingungen der absoluten Position erwogen, so ergibt sich die Unmöglichkeit, verschiedene Grade der Realität durch mehr oder minder große Anhäufungen von Attributen setzen zu können. Diese Unmöglichkeit aber beruht darauf, daß 1. jedes reale Wesen seiner Qualität nach, d. h. nach dem was es an sich selbst ist, als absolut einfach gedacht werden muß, und daß 2. alle Attribute, welche man früher für Realitäten ausgab, ihrem Begriffe nach Relativitäten sind, Begriffe, die sich auf etwas anderes beziehen, und ohne diese Beziehung nicht ihrem vollen Begriffe nach gedacht werden können. Solche Attribute können also einem Wesen nicht als seine eigne absolute Qualität zugeschrieben werden. Damit fällt dann auch die Rede von dem allerrealsten Wesen. Denn dieses müßte die Anhäufung aller Qnalitäten sein. Würden diese absolut gedacht, so zerfiele das angeblich eine allerrealste Wesen wenigstens in ebenso viele selbständige Wesen als es Qualitäten gäbe, würden sie aber als Relationen genommen, so bekennte man eben, daß man nicht von dem absoluten Was dieses Wesens redete, obgleich man vorgäbe davon zu reden, daß also diese alles umfassende Anhäufung von Realitäten doch nicht der Ausdruck für das eigentliche Wesen jenes ens realissimum sei. — Schon hiernach ist also der Satz, daß die Idee Gottes deshalb nicht ein Erzeugnis des endlichen Menschengeistes sein könne, weil das Unendliche eine größere Realität hat, als das Endliche, nicht zu rechtfertigen.

Eine weitere Voraussetzung ist die, daß die Ideen wirkliche Abbilder der Dinge außer dem Geiste sind. Nach Descartes ist die Idee das gedachte Ding selbst, insofern es im Verstande auf objektive

Weise ist, z. B. die Idee der Sonne ist die im Verstande existierende Sonne selbst. Freilich existiert die Sonne im Verstande nicht formaliter wie am Himmel, sondern objektive, d. h. auf die Weise, wie die Objekte im Verstande zu sein pflegen.[1]) Er betrachtet also den Begriff einer Sache als ein wirkliches Bild der Sache selbst, dem dasselbe Was zuzuschreiben ist, wie jener, wenn es vielleicht auch nicht alle Attribute der Sache hat, weshalb der Begriff in der Idee unvollkommener existiert, als in der Wirklichkeit. — Um die Torheit solcher Reden von den mehrfachen Existenzweisen ein und desselben realen Wesens einzusehen, braucht man sich selbst nur zu fragen: ob man sich denn selbst eine mehrfache Existenzweise zuschreibe, eine in Wirklichkeit und eine andere etwa in den Vorstellungen seiner Freunde? Jeder wird hoffentlich antworten: Ich selbst bins nicht, der in diesen Vorstellungen existiert, denn das Gedacht-werden kann in keiner Weise im Ernste eine Existenz genannt werden. Hierauf aber beruht gerade der Nerv des Cartesianischen Beweises, daß das Gedacht-werden eine Art der Existenz der Sache selbst sei; denn sonst könnte den Ideen nicht einige, wenn auch nicht alle Realität der Dinge selbst zugeschrieben, sondern müßte ihnen gänzlich abgesprochen werden. Ist man vollends zu der Erkenntnis gelangt, daß unsere Vorstellungen ihrer Materie nach nur Ausdrücke des Verhältnisses der Qualität unserer Seele zu den realen Wesen, mit welchen sie zusammen ist, sein können, so wird man gar nicht zu dem Gedanken kommen, daß unsere Vorstellungen dergestalt Abbilder der Dinge seien, daß in ihnen dieselbe Qualität enthalten sei, wie in jenen.

Der dritten Voraussetzung aber, oder dem Satze: Nichts ist in der Wirkung, was nicht in der Ursache ist, liegt noch dieselbe rohe Vorstellung des influxus physicus (physischer Einfluß) zu Grunde, nach welcher die Ursache von ihrer Qualität der Wirkung wirklich etwas mitteilt, ohne jedoch, wunderbarerweise, von ihrer Qualität zu verlieren; eine Vorstellungsweise, die Descartes selbst angefangen hat, zu bekämpfen. Denn wenn er selbst bekanntlich die Idee im menschlichen Geiste auf Veranlassung der räumlichen Bewegung der Lebensgeister ins Bewußtsein treten läßt, und umgekehrt auf Veranlassung der Willensakte der Seele die Lebensgeister in räumliche Bewegung geraten läßt, so geht weder körperliche Bewegung aus den Lebensgeistern in die Seele, noch aus dieser der Willensgedanke in die Lebensgeister über; mit dieser Ansicht hat also Descartes jenen

[1]) Medit. p. 53.

Satz, daß nichts in der Wirkung sei, was nicht in der Ursache vorher existiert habe, selbst schon widerlegt.

Zuletzt aber ist es gänzlich falsch, daß man das Unendliche durch eine wahre Idee und nicht bloß durch die Negation des Endlichen erfasse. Der Begriff des Unendlichen ist in der Tat nichts anderes als die bloße Negation des Endlichen, d. h. der Vorbehalt alle Schranken zu verneinen, die uns in dem, was unendlich gedacht werden soll, aufstoßen möchten. Jener Beweis hätte darum nur dann allenfalls Sinn, wenn wir die unendliche Macht und die Allwissenheit Gottes in ihrem wirklichen Geschehen erkennen könnten; wenn wir also wirklich die Art und Weise anschauten, wie die göttliche Allmacht wirklich alles schafft, erhält und lenkt, und uns nicht bloß mit dem leeren Gedanken begnügen müßten, nichts, was auch vorkommen möge, von der Abhängigkeit von Gott auszunehmen; wenn wir ferner wirklich die Allwissenheit Gottes anschauten, d. h. selbst alles erkennten, und nicht bloß den leeren Begriff von ihr hätten, daß eben nichts ihr verborgen ist. Dann aber freilich bedürfte es solches Beweises nicht mehr.

Bei Gelegenheit dieses Beweises tritt auch die Meinung hervor, daß die Gottesidee dem menschlichen Geiste angeboren sei. Bei Descartes ist sie eine natürliche Folge seiner ganzen psychologischen Ansicht. Wenn nämlich einerseits die Essenz des Geistes das Denken ist, und andrerseits die Begriffe oder Ideen nicht von äußern Gegenständen herrühren, da diese nur vermittelst lokaler Bewegung auf die Seele wirken können, so muß notwendig angenommen werden, daß der Geist alle Begriffe von wirklichen Gegenständen, als eine ursprüngliche Mitgift besitze; denn einerseits muß er Gedanken haben, um denken zu können, wie seine Essenz fordert; andererseits aber kann nicht erklärt werden, wie die Ideen in ihn hineingekommen sein sollten, da sie nach der Ansicht des Descartes vermittelst der Einwirkung äußerer Gegenstände im Geiste nur erregt, nicht aber hervorgebracht werden können. Dieses Eingeborensein der Gottesidee, welches bei Descartes noch bloß eine Folge seiner philosophischen Ansichten war, ist späterhin fast zu einem religiösen Dogma gestempelt; ja man ist soweit gegangen diese Behauptung an die Stelle der Beweise für das Dasein Gottes zu setzen; während Descartes selbst von den Theologen gerade um der Lehre willen von dem angeborenen Gottesbewußtsein hart angefochten wurde, denn, sagten sie, auf diese Weise lasse sich die ganze Theologie in eine angeborene verwandeln und für die Offenbarung bleibe nichts übrig.[1])

[1]) Gass, Geschichte der Dogmatik I, S. 58.

Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes.

Der sogenannte ontologische Beweis verläuft kürzer und einfacher: Es ist ebenso widersprechend, sagt Descartes, von Gott (d. h. dem vollkommensten Wesen) zu denken, daß ihm die Existenz fehle (d. h. daß ihm eine Vollkommenheit fehle) als einen Berg zu denken, dem das Tal fehle.[1])

Schon Gassendi hat gegen diesen Beweis das vollkommen Richtige bemerkt: Weder in Gott noch in einem andern Dinge sei die Existenz eine Vollkommenheit, sondern das, ohne welches die Vollkommenheiten nicht seien. Denn das was nicht sei, habe weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit; was aber existiere, habe nicht die Existenz, wie eine einzelne Vollkommenheit unter den übrigen; darum könne man auch nicht von der Existenz, wie von den übrigen Vollkommenheiten sagen, daß sie in einer Sache existiere.[2])

Decartes antwortet hierauf: er sähe nicht ein, weshalb die Existenz nicht ebenso gut eine Eigenschaft genannt werden könne, wie die Allmacht, indem man nämlich das Wort Eigenschaft für jedes beliebige Attribut gebrauche oder für alles das, was von einem Dinge ausgesagt werden könne. Ja die notwendige Existenz sei in Gott eine Eigenschaft im strengsten Sinne, weil sie ihm allein zukomme, und in ihm allein einen Teil seiner Essenz ausmache. Auch sei nicht wahr, daß bei Gott die Essenz und Existenz, wie beim Dreieck, eine ohne die andere gedacht werden könne, denn Gott sei summe esse, nicht aber das Dreieck.[3])

Man erkennt leicht, wie oberflächlich diese Verteidigung ist. Er unterscheidet hier nicht zwischen den realen und den bloß logischen Prädikaten einer Sache, obwohl er diesen Unterschied sonst recht gut kennt.[4]) Aber eben durch diese Nichtunterscheidung verhüllt er nur den gemachten Fehler. Die schlagende Bemerkung Gassendis, daß man von der Existenz nicht auch sagen könne, daß sie existiere, wie von den übrigen Eigenschaften, übersieht er aber gänzlich; und doch kann sich ihm der Unterschied der Existenz von den übrigen Attributen nicht so ganz verbergen, daß er nicht an einem andern Orte die Bemerkung machte: eine Substanz könne nicht dadurch erkannt werden, daß sie eine res subsistens sei, weil dies allein an

[1]) Med. quinto p. 32.

[2]) Appendix continens objectiones quintas et septimas, Amstelod. 1649. p. 41.

[3]) a. a. O. p. 74.

[4]) Principia philosophiae, Amstelod. 1650. p. 20: Alia autem sunt in rebus ipsis, quarum attributa vel modi esse dicuntur, alia vero in nostra tantum cogitatione.

sich selbst uns nicht afficiere: aber aus jedem beliebigen andern Attribute könne man sie leicht erkennen.[1]) Wäre er dieser Spur weiter nachgegangen, so hätte sie ihn zu der deutlichen Erkenntnis leiten können, daß die Existenz nicht in die Reihe der übrigen Attribute gehöre, und daß also auch durch ihr Fehlen einer als vollkommen oder mit allen Attributen versehen gedachten Substanz keine Vollkommenheit fehle. Übrigens können wir hinsichtlich dieses Beweises nur auf Kants klassische Kritik desselben verweisen.[2])

Durch diesen angeblichen Beweis glaubt nun auch Descartes die Frage nach der Ursache Gottes beantwortet zu haben. Weil in Gott die Existenz nicht von seiner Essenz getrennt werden kann, so hat Gott seine Existenz nicht von einem andern, sondern von sich. Freilich sieht Descartes sehr wohl ein, daß diese aseitas Gottes, welche nicht selten unter die göttlichen Eigenschaften aufgenommen ist, weiter nichs bedeuten kann, als den negativen Gedanken, daß Gott nicht von einem andern verursacht sei, und daß der positive Gedanke: Gott habe seine Existenz von sich selbst, einen Widerspruch einschließe, weil dann Gott zugleich als existierend und nicht existierend gedacht werden müsse. Allein er kann sich doch nicht enthalten von dieser verbotenen Frucht der causa sui zu kosten. Wenn man, meint er, die unermeßliche und unbegreifliche Macht betrachte, welche in der Idee Gottes liege, so sehe man ein, daß sie so sehr überschwenglich sei, daß sie offenbar die Ursache bilde, durch welche Gott in seinem Sein beharre. Man könne Gott also nicht mehr bloß negativ a se (von sich) nennen, sondern im höchsten Grade positiv. Gott leiste in Bezug auf sich selbst „gewissermaßen" eben dasselbe, was die wirkende Ursache hinsichtlich ihrer Wirkung.[3])

Fragt man nach dem Grunde, weshalb Descartes so lüstern nach dem positiven Sinne der Aseität ist, so findet sich zunächst bei ihm jener falsche Rationalismus, welcher nicht zufrieden ist, nach der Ursache des Geschehens zu fragen, sondern auch dem Seienden selbst eine Ursache vorausschicken will. Er meint: da wir nicht allein die Existenz, sondern auch die Negation der Existenz einsehen, so können wir nichts erdenken, das so sehr von sich sei, daß kein Grund angegeben zu werden brauche, warum es vielmehr existiere, als nicht existiere.[4]) Hier liegt offenbar die fast unausrottbare Verwechslung

[1]) a. a. O. p. 18.
[2]) Heft I. Kants Religionsphilosophie S. 25 u. Heft III 40; 66.
[3]) Medit. p. 57.
[4]) a. a. O. p. 58.

der Ursache mit dem Grunde vor.[1]) Allerdings können und müssen wir nach den Gründen fragen, weshalb wir dieses oder jenes als seiend, oder nicht seiend u. dergl. setzen; aber die Gründe, d. h. die uns zu dieser oder jener Annahme nötigenden Verhältnisse unter unsern Begriffen, sind doch nicht die wirkenden Ursachen, durch welche etwas geschieht! Nach einer Ursache des Seienden aber zu fragen, verbietet der Begriff desselben; denn wer das Seiende als bewirkt denkt, setzt es nicht absolut, sondern relativ, da das Bewirkte nur insofern gesetzt werden kann, als seine Ursache gesetzt wird. Freilich ist dabei wohl zu bemerken, daß nach der Ursache dessen, dem man im gemeinen Leben Existenz zuschreibt, gar wohl zu fragen ist; denn dieses Existierende ist eben nicht das Seiende, sondern das wirklich und scheinbar Geschehende. Aus der gewöhnlichen Nichtunterscheidung dieser sogenannten Existenz von dem wahrhaften absoluten Sein entsteht eben jener Schein, als ob man auch nach einer Ursache Gottes fragen müsse, obgleich man ihm eben allein ein absolutes Sein zuschreibt.

Hierzu gesellt sich bei Descartes noch ein anderer Fehler. Er ist nämlich der Ansicht, weil die Zeitpunkte voneinander unabhängig seien, so folge daraus, daß etwas gegenwärtig existiere, nicht, daß es auch in dem folgenden Zeitpunkte existiere; es müsse also eine Ursache dieses Beharrens vorhanden sein.[2]) Die Ursache nun, daß Gott in seinem Sein beharre, liege nicht in etwas anderm, sondern in seiner eignen unermeßlichen Macht.

Aber ebenso wenig wie daraus, daß etwas gegenwärtig existiert, seine Existenz in der Zukunft folgt, ebenso wenig folgt aus dieser Unabhängigkeit der Zeitpunkte voneinander, daß es in Zukunft nicht existieren werde, und daß also eine eigene Ursache vorhanden sein müsse, um etwas im Sein zu erhalten. Diese Konsequenz würde sich nur dann ergeben, wenn man der Zeit selbst eine positive Macht zuschreiben wollte, welche das Existierende vernichten würde, wenn es nicht entweder in sich selbst oder von einem andern die Macht hätte, sich in seinem Sein zu behaupten. Offenbar hat man hier wieder eine von der vorhandenen Erscheinung abgezogene Bemerkung unvorsichtiger Weise auf das Seiende übertragen. Die gegebenen Formen der Dinge (das Existierende), sind im Zusammenhange der vorhandenen Welt Einflüßen ausgesetzt, welche zerstörend auf sie einwirken; jemehr daher eine solche Form diesen Einwirkungen zu widerstehen

[1]) p. 129. Inexhausta dei potentia est causa sive ratio propter quam causa non indigeat.

[2]) Princ. ph. p. 8.

geeignet ist, und also in ihrem Dasein beharrt, desto mehr Kraft oder Macht pflegt man ihr zuzuschreiben, indem man ihre Kraft nach dem Widerstande mißt, den sie jenen Einwirkungen entgegensetzt. Dieses Verhältnis überträgt man nun auf das Seiende, ja auch auf das angenommene allerrealste Wesen, ohne zu bedenken, daß der Kausalzusammenhang das Seiende als solches nicht berührt, sondern nur Sinn hat in Bezug auf das, was im Seienden geschieht. Das, was in Wahrheit ist, kommt niemals und in keinem Sinne in Gefahr, in seinem Sein angegriffen zu werden. Aber freilich ist diese Wahrheit denen verborgen, welche das Seiende selbst nach Art der erscheinenden Formen der Dinge denken, denen also der Unterschied zwischen dem Seienden und Geschehenden nicht deutlich geworden ist.

Mit diesen beiden Beweisen für das Dasein Gottes, d. h. des absolut vollkommnen Wesens, glaubt Descartes einen sichern Grund für alle weitere Erkenntnis gelegt zu haben. Ist nämlich ein vollkommner Gott, so kann er nicht täuschen, denn in aller Falschheit und allem Betruge ist ein Mangel. Es ist also kein Grund mehr vorhanden, weshalb man an der Wahrheit des klar und deutlich Erkannten zweifeln sollte. Daher hängt die Gewißheit und Wahrheit alles Wissens allein von der Erkenntnis des wahren Gottes ab.[1])

Der Gottesbegriff an der Spitze aller Wissenschaften.

Descartes beschränkt diesen, wahrscheinlich wegen seines frommen Klanges ihm so häufig nachgesprochenen Satz, auf die Wissenschaft der Folgerungen, an die man sich wieder erinnern könne, ohne zugleich an ihre Gründe zu denken, und nimmt ausdrücklich die Kenntnis der Prinzipien aus.[2]) Diese Einschränkung setzt er wahrscheinlich deshalb hinzu, weil er sich nicht verbergen kann, daß die Erkenntnis Gottes doch nicht das wirklich Erste in seinem Wissen ist. Allein sie hilft ihm in der Tat wenig. Als Grund nämlich, weshalb man in der Wissenschaft der Folgerungen das Dasein Gottes notwendig zuerst erkennen müsse, um keinen Zweifel an der Richtigkeit des Erschlossenen zu haben, führt er an: Aus den notionibus communibus werde zwar richtig geschlossen und man überzeuge sich, daß das wahr sei, was man geschlossen habe, solange man auf die Voraussetzungen achte. Aber weil man nicht immer auf diese achten kann, und sich erinnert, daß man vielleicht als eine solche Natur erschaffen sei, die

[1]) Medit. quinta p. 35.

[2]) a. a. O. p. 74 Die Kenntnis der Prinzipien pflegt von den Dialektikern nicht Wissenschaft genannt zu werden.

auch in dem, was ihr am evidentesten erscheint, irren kann, so sieht man, man zweifle mit Recht an dergleichen (z. B. daß die Winkel in einem Dreiecke gleich zwei rechten sind) und man könne keine gewisse Wissenschaft haben, ehe man den Urheber seines Ursprungs erkannt habe.[1]) — Nun freilich, wenn man nicht auf die Gründe achtet, aus denen die Wahrheit eines Satzes erschlossen ist, so kann sich allerdings Zweifel an derselben einstellen. Aber das ist ebensowohl bei dem angeblichen Fundamente aller Gewißheit, der Erkenntnis von der Existenz des vollkommenen Gottes, der Fall; denn diese hat Descartes auch aus Voraussetzungen geschlossen. Wenn man also auf diese nicht achtet, so wird man auch an dieser Wahrheit mit Recht zweifeln können. Er übersieht, daß solange wir uns der Gründe einer Annahme nicht bewußt sind, wir eben keine klare und deutliche Erkenntnis von derselben haben; daß also das letzte Fundament der Gewißheit in dieser klaren und deutlichen Erkenntnis liegt, nicht aber in der Erkenntnis Gottes, wenn nicht anders eine besondere Erkenntnis der Sache noch von dieser abhängt.

Indessen treibt ihn noch ein anderer Grund zu der Meinung, die Erkenntnis Gottes müsse an der Spitze aller Wissenschaft stehen. Der beste Weg des Philosophierens soll nämlich der sein, wenn wir aus der Erkenntnis Gottes die Erklärung der von ihm geschaffenen Dinge abzuleiten versuchen, so daß wir die vollkommenste Erkenntnis, die der Wirkungen aus ihren Ursachen, erlangen.[2])

Das ist ein Gedanke, der durch die scheinbar hohen Vorteile, welche er bietet, sehr viele Religionsphilosophen angelockt, aber sich stets nur als ein Irrlicht erwiesen hat. Wenn wir allerdings die wirklichen Ursachen der Dinge (d. h. des Geschehens) durch absolute Anschauung kennten, so würden wir eine vollkommne Erkenntnis haben, dann würden wir uns über die bloße Erkenntnis formaler Verhältnisse zur Erkenntnis der absoluten Qualitäten der realen Wesen erhoben haben, und könnten von da aus die letzten Gründe des Daseins und Scheins der gegebenen Erscheinungen erkennen; dann würden wir aber auch über alle lückenhafte Erkenntnis des Vergangenen hinaus den Lauf der Welt in alle Zukunft mit absoluter Sicherheit vorausberechnen können, kurz, wir würden eine göttliche Erkenntnis besitzen. Nun aber besitzt niemand diese Erkenntnis; darum wird es wohl bei der Unumstößlichkeit des Kantischen Satzes bleiben, daß wir die Dinge an sich nicht kennen, und darum wird's

[1]) Princ. ph. p. 5.
[2]) a. a. O. p. 9.

auch dabei bleiben, daß in aller vor und nach Kant angepriesenen absoluten Erkenntnis nur relative und formale Begriffe, und oft noch dazu der schlechtesten Art, also nur eine grobe Täuschung für Unwissende, sich entdecken läßt. Ein Beweis der Unmöglichkeit eines solchen Wissens von der absolut letzten Ursache, das, ohne einen andern Gedanken, Begriff, Satz, Einleitung, direkte oder indirekte Vorbereitung vorausgeschickt zu haben, mit absoluter Erkenntnis anhöbe, ist darum gänzlich überflüssig. Nur hinweisen wollen wir hier auf die Vergeßlichkeit des Descartes. Warum hat er sich denn bei seinem ersten Beweise für das Dasein Gottes so viel Mühe gegeben, aus der Idee Gottes in unserm Geiste (also aus der Wirkung) auf das Dasein Gottes (auf die Ursache), zu schließen, wenn ihm ein bessrer Weg des Philosophierens offen stand? Warum hebt er nicht sofort mit der Erkenntnis der Ursache an? Es muß doch wohl eine Notwendigkeit vorhanden sein, daß auch diejenigen, welche von den Ursachen zu den Wirkungen herabzusteigen vorgeben, dennoch in Wahrheit immer den umgekehrten Weg gehen.

Man sieht aber auf diesem Punkte die Behauptungen der absoluten Anschauung oder auch des absoluten Gefühls von Gott schon gleichsam in der Perspektive liegen. Denn soll wirklich die Erkenntnis Gottes an der Spitze aller Erkenntnis stehen, so ist es ein Widerspruch, sich erst durch Beweise zu ihr erheben zu wollen; man muß dann ursprünglich und unmittelbar in der göttlichen Erkenntnis mitten inne stehen.

Ehe wir nun zusehen, ob und wie es dem Descartes gelingt, aus der höchsten Ursache Wirkungen abzuleiten, müssen wir sowohl die allgemeinen metaphysischen als auch die besondern Begriffe, unter welchen er Gott denkt, einer genauern Untersuchung unterwerfen.

Gott als unendliche Substanz.

Das ens realissimum, welches nicht anders als existierend gedacht werden kann, wird ebendeshalb zunächst unter dem allgemeinen Begriffe der Substanz aufgefaßt. Substanz aber ist dasjenige, was ohne Hilfe irgend einer andern Substanz existieren kann, also das absolut Selbständige.[1]) Descartes sieht sofort, daß dieser Begriff auf die geschaffenen Dinge nicht paßt. Daher sagt er: eine solche Substanz, welche durchaus gar keines Andern bedarf, kann nur Eine sein, nämlich Gott. Von allen andern sehen wir ein, daß sie nur ver-

[1] Medit. p. 124.

mittelst der göttlichen Mitwirkung (concursus) existieren können. Deshalb kommt der Name Substanz Gott und ihnen nicht in gleichem Sinne (univoce) zu; d. h. von keiner Bedeutung dieses Wortes kann deutlich eingesehen werden, daß sie Gott und den Kreaturen gemeinsam ist.[1]) Er sieht aber nicht, daß er mit dieser Erklärung nur eine Konsequenz verhüllt, welche seine ganze Ansicht von Gott und der Welt gänzlich verändern würde; daß nämlich Gott allein Substanz ist, und die geschaffenen Dinge gar keine Substanzen, sondern nur Modi der einen unendlichen Substanz sind. Daß es sich aber also verhält, wird noch deutlicher hervortreten, wenn wir auf seine Bestimmungen über die Attribute und Modi näher eingehen.

Eine Substanz, sagt er, können wir nicht unmittelbar erkennen, sondern bloß daraus, daß wir gewisse Formen oder Attribute wahrnehmen, welche irgend einem Dinge einwohnen müssen, damit sie existieren; die Sache nun, welcher sie einwohnen, nennen wir Substanz.[2]) Dieser Schritt vom Accidenz zur Substanz ist ein notwendiger Schluß. Bei dem bloßen Accidenz oder der Tätigkeit ohne Substanz also ohne realen Träger stehen zu bleiben, das hieße im Aktualismus verharren. Aber, sagt Descartes, das Nichts kann keine Eigenschaften, keine Zustände, keine Bewegungen, keine Accidenzien haben, die Accidenzien sind also der Erkenntnisgrund der Substanz, die Substanz der Realgrund der Accidenzien. Eine jede Substanz nun hat Eine vorzügliche Eigentümlichkeit, welche ihre Natur und Essenz ausmacht, und auf welche alle andere Eigenschaften zurückgeführt werden. So ist die Essenz der Seele das Denken, die Essenz der Körper die Ausdehnung.[3]) Die übrigen Eigenschaften aber, welche auf diese Attribute zurückgeführt werden, sind die Modi; d. h. solche Begriffe, welche ohne die Attribute nicht gedacht werden können. So ist das Denken kein Modus, sondern ein Attribut, da es die Natur der Seele ausmacht, aber die verschiedenen Arten des Denkens, Vorstellen, Imaginieren, Wollen u. dergl. sind die Modi dieses Attributs. Danach steht die Rechnung folgendermaßen. Die Modi können nicht ohne die Attribute der Substanz gedacht werden, also auch nicht ohne dieselben existieren. Wenn also die geschaffenen sogenannten Substanzen nicht ohne Gott existieren können, so müssen sie die Modi dieser Substanz sein (nicht Attribute, da diese, wie wir sogleich sehen werden, nur allgemeine Begriffe, nicht aber besondere darstellen). Spinoza mit seiner unendlichen Sub-

[1]) Princ. ph. p. 18.
[2]) Medit. p. 122.
[3]) Princ. ph. p. 19.

stanz, deren Modi die endlichen Dinge sind, hat darum nur das Facit der Rechnung gezogen, deren Ansatz von Descartes schon fertig aufgestellt ist. Dieser aber hat diese Konsequenz nicht gesehen: sie scheint ihm auch von seinen Gegnern nicht vorgeworfen zu sein. Er hält vielmehr fest an dem Unterschiede zwischen Schöpfer und Kreaturen; jener ist ihm die unendliche Substanz, diese aber endliche Substanzen, deren Sein jedoch kein inesse, keine Inhärenz in der unendlichen Substanz ist, sondern ein anderes Sein als das des Schöpfers.

Ein anderer Umstand führt zu demselben Ergebnisse. Die konkreteren Begriffe, wie Vorstellen, Bewegung, Gestalt u. dergl. stehen bei Descartes an der Stelle der Modi, die allgemeineren Begriffe, Denken und Ausdehnung, an der der Attribute. Natürlich; denn wenn der Unterschied zwischen beiden der Art ist, daß das Attribut wohl ohne seine Modi, diese aber nicht ohne jenes gedacht werden können, so verhalten sie sich wie allgemeinere Begriffe zu ihren Unterarten und umgekehrt. Was anderes kann die Folge sein, als daß die eine Substanz, ohne welche nichts soll existieren, also auch nicht gedacht werden können, der allgemeinste Begriff sein muß? Dieses absolut Allgemeine wird nun als absolute Substanz gedacht, und findet sich seiner Natur als eines allgemeinen Begriffs gemäß, notwendig in allem Besondern. Dieses Besondere ist also nur eine bestimmte Determination jener absoluten Substanz oder Gottes. Das ist aber eben die Grundansicht des Pantheismus.

Diesem Irrtum liegt eine sehr merkwürdige Verwirrung zum Grunde. Einem Denker, wie Descartes war, konnte es sich nicht ganz verbergen, daß die Qualität des Seienden als einfach gesetzt werden müsse. Eine Spur hiervon zeigt sich in der Äußerung, daß ein einfaches Wesen ein solches sei, in welchem keine Eigenschaften gefunden werden, von denen eine ohne die andere begriffen werden könne.[1]) Denn ein Attribut, welches ohne die andern begriffen werden kann, kommt einer eignen Substanz zu, da jede Substanz nur Eine Eigenschaft hat, welche ihre Essenz ausmacht. Eine Substanz also, die zwei von einander unabhängige Attribute hätte, könnte nur formell, als ein compositum, eine genannt werden. Aus derselben Quelle stammt auch wohl der merkwürdige Satz, daß Gott durch eine einige, immer sich gleiche und einfache Tätigkeit alles zumal einsehe, wolle und tue.[2]) Dieser Erkenntnis entspricht es, daß Descartes die einfachsten Begriffe für die tauglichsten hält, um die Qualität

[1]) Epp. I, 358.
[2]) Princ. ph. p. 9.

der Substanzen auszudrücken. Solange man nämlich noch nicht eingesehen hat, daß die absolut einfache Qualität des Seienden absolut unbekannt ist und bleibt, wird man versuchen, unter den vorhandenen bekannten Begriffen diejenigen herauszusuchen, welche zum Ausdruck für das Was oder die Essenz des Seienden zu passen scheinen.

Hier bieten sich nun zwei Wege dar. Einfacher werden die Begriffe, sowohl je allgemeiner, also inhaltsleerer sie werden, als auch je mehr die Vorstellungen der konkreten Dinge in ihre realen Elemente, die Empfindungen, aufgelöst werden. Auf der einen Seite sind die Begriffe Sein, Etwas u. dergl. einfacher als die Begriffe Welt, Körper u. dergl., auf der andern ebenso die Begriffe Rot, Duftend u. dergl. einfacher als der Begriff Rose u. dergl. Die sogenannten realen Begriffe können also gleichsam an beiden Enden des menschlichen Denkens gesucht werden. Nun könnte es am natürlichsten scheinen, die realen Begriffe in den Ausdrücken für die einfachen Empfindungen zu suchen; denn die Realität der Dinge kündigt sich uns unwillkürlich und ungesucht nur in den wirklichen Empfindungen an. Aber diese Empfindungen waren dem Descartes gleichsam in Rauch aufgegangen. Weil er fand, daß alle sinnliche sogenannte Qualitäten veränderlich sind, so schienen sie ihm nicht das bleibende und unveränderliche Was des Seienden ausdrücken zu können. Auf die Frage, was ist Wachs? kann nicht immer geantwortet werden, eine zähe, harte, undurchsichtige Masse, denn wenn es geschmolzen ist, so wird es flüssig, weich, durchsichtig. Er sah weiter ein, daß die Empfindungen in der Tat nur subjektive Zustände und daher unfähig sind, die objektive Qualität der Dinge auszudrücken. Daher warf er die Materie der Erfahrung weg und hielt sich nur an die formalen Begriffe, um in ihnen den Ausdruck der bleibenden und unveränderlichen Qualität zu suchen; — ein Verfahren, worin ihm namentlich Hegel gefolgt ist. Er achtete nicht auf den scheinbar geringfügigen Umstand, daß wenn auch diese oder jene Empfindungen schwinden, doch an deren Stelle immer wieder andere Empfindungen treten; was, wie hier nicht weiter ausgeführt werden kann, darauf hinweiset, daß trotz allem Wechsel und aller Subjektivität diese Empfindungen den wirklichen Qualitäten der Dinge nahe stehen, und wenn auch nicht sie ausdrücken, so doch auf sie hindeuten.

Wenn also Descartes sein Denken von diesen sinnlichen Empfindungen gänzlich weggewandt hatte, und er doch unter den gegebenen menschlichen Gedanken die Ausdrücke der Qualität des Seienden suchte, so mußte er natürlich zu den abstraktesten Begriffen greifen, die um ihrer — wenigstens relativen — Einfachheit willen

der Forderung am besten zu entsprechen schienen, daß jede Substanz an sich als einfach gedacht werden müsse. Offenbar aber entfernt man sich nur desto weiter vom Realen, je höher man unter den Allgemeinbegriffen hinaufsteigt, denn diese sind nichts und bedeuten nichts ohne ihre Beziehung auf das Besondere.[1])

Im konsequenten Verfolgen dieses Verfahrens hätte schon Descartes dahin kommen müssen, den leersten und allgemeinsten Begriff für das absolut Seiende, also nach seinen sonstigen Vorstellungen, für Gott zu halten. Er hätte denjenigen Begriff als die Essenz der Substanz Gottes ansehen müssen, der in allem Geschaffenen sich als etwas Positives findet. Denn da der Begriff der Substanz ohne ihre Modi, diese aber nicht ohne jene gedacht werden können, da ferner Gott die Ursache von allem sein soll, aber in dem Bewirkten der Begriff der Ursache enthalten sein muß, so konnte zum Ausdruck jener höchsten alles bewirkenden Substanz nur der höchste logische Begriff taugen, der ohne Hilfe aller andern Begriffe gedacht werden kann, selbst aber in allen andern Begriffen zu finden ist. Freilich hätte dann dieser Eine höchste Begriff auch wiederum derart sein müssen, daß in ihm trotz seiner Einfachheit alle und jede Mannigfaltigkeit enthalten sein konnte; denn wenn in der Wirkung nichts ist, was nicht in der Ursache ist, die besonderen Dinge aber von der Einen Substanz verursacht werden, so müssen in ihr auch schon alle Besonderheiten enthalten sein. Hierdurch wird dann diese Substanz sowohl zum einfachsten und leersten als auch zum reichsten und vollsten Begriffe. Die Kundigen werden in diesen Begriffsverwicklungen den Keim der neuern spekulativen Systeme erblicken. Man sieht hier zugleich die Ursache, weshalb man dazu gekommen ist, logischen Begriffsverhältnissen reale Bedeutung beizulegen. Weil man in den vorhandenen Begriffen die Ausdrücke des wirklich Seienden und Geschehenden sucht, erblickt man in der logischen Unabhängigkeit die reale Unabhängigkeit, und in der logischen Abhängigkeit die reale Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache. So bereitet sich hier schon der spinozische Satz: Ordnung und Zusammen-

[1]) Descartes weiß freilich wohl, daß die Allgemeinbegriffe nur Modi des Denkens sind, und er verwirft deshalb auch ihre Realität (Princ. ph. p. 21); aber er sieht doch nicht, daß er, indem er die Essenz des Geistes in das Denken und die der Körper in die Ausdehnung setzt, solchen Allgemeinbegriffen Realität zuschreibt. Er will, indem er z. B. eine Seele denkt, ein bestimmtes einzelnes, von andern unabhängiges Seiendes denken und nicht ein Allgemeines, aber er denkt das Was dieses Seienden doch nur durch einen abstrakten, allgemeinen Begriff, dessen Inhalt, ohne die Beziehung auf das Besondere, nichts Wirkliches bedeutet, sondern, wie Descartes selbst sagt, nur ein modus cogitandi ist.

hang der Ideen und der Dinge ist dasselbe und die berüchtigte Identität des Seins und Denkens vor. Diese beiden zusammenhängenden Irrtümer aber, daß menschliche Begriffe die absolute Qualität des Seienden auszudrücken vermöchten und daß logische Begriffsverhältnisse reale Bedeutung hätten, sind die größten Hindernisse menschlicher Erkenntnis. Denn ihnen folgend, bildet man sich ein, ohne wirkliche Forschung das Wesen der Dinge durch das allereinfachste Mittel einer logischen Klassifikation erkennen zu können.

Gehen wir jetzt zu den inhaltlichen Begriffen über, unter denen Descartes die unendliche Substanz Gottes denkt, so haben wir zunächst die Regel ins Auge zu fassen, daß alles was eine Unvollkommenheit oder eine Beschränkung, Negation enthält, von dem Gottesbegriffe entfernt, dagegen jegliche Vollkommenheit oder Realität ihm beigelegt werden soll. Daher ist Gott »omne esse«, d. h. ihm fehlt nichts von dem, was irgend als positive Eigenschaft gedacht werden kann, vielmehr ist dies alles in ihm ohne Schranken.[1]) Hieraus ergeben sich sofort zwei Bestimmungen, daß Gott kein Körper ist, denn ein Körper ist teilbar und Teilbarsein ist eine Unvollkommenheit, und daß Gott kein Gefühl (sensus) hat, denn in allem Gefühl ist Leiden, und leiden heißt von jemandem abhängen.[2]) Daher ist Gott als unendlicher, vollkommner Geist zu denken, in welchem unendlicher Verstand und unendlicher Wille begriffen sind. Aber Gott denkt und will nicht, wie wir, durch gewissermaßen unterschiedene Tätigkeiten, sondern so, daß er durch eine einige, sich immer gleiche und einfachste Aktion, alles zumal einsieht, will und tut. Diese Unendlichkeit des göttlichen Denkens ist für Descartes der wesentliche Unterschied desselben vom menschlichen Denken; es unterscheidet sich von ihm nur so, wie die Idee der unendlichen Zahl sich von der Vier- oder Zweizahl unterscheidet. Aber er schärft dabei wiederholt ein, daß wenn wir uns in Gott etwas particulatim, wie bei uns, vorstellen, dies nur durch einen Mangel unsers Verstandes geschieht. Gott ist eine Einheit, welche alle andern Attribute in sich faßt, und von der es daher gar kein Beispiel gibt. Daher kommt nichts von dem, was wir aus Beschränktheit unseres Verstandes in Gott besonders, wie bei uns vorstellen, ihm und uns im gleichen Sinne zu.[3])

---

[1]) Pr. ph. p. 8. Videmus illum esse aeternum, . . . ac denique illa omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, sive nulla imperfectione terminatam clare possumus advertere.

[2]) a. a. O. p. 8, 9.

[3]) Medit. p. 72.

Richtet man sich nun streng nach dieser Regel, so folgt aus ihr die Unmöglichkeit Gott wirklich als Geist oder Person zu denken, wie ihn Descartes unzweifelhaft dadurch denken will, daß er das göttliche Denken nur hinsichtlich seiner quantitativen Unendlichkeit von dem unsrigen unterscheiden will. Werden nämlich die Unterschiede in Gott nur auf den Mangel unsers Verstandes zurückgeführt, und deshalb alles Denken und Wollen Gottes, trotz seiner angeblichen Fülle, in eine einfachste Aktion gleichsam aufgelöst, so verschwindet damit für uns der Begriff des persönlichen Geistes, der nicht ohne innern Unterschied gedacht werden kann, und mit ihm alle die göttlichen Eigenschaften, auf denen alle wahre und würdige Verehrung Gottes beruht. Denn die sittlichen Eigenschaften der Güte, Gerechtigkeit, Treue usw. sind nicht denkbar ohne wirkliche Unterschiede und Beziehungen des Wollens und Wissens. In der „simplicissima actio" aber sind sie sämtlich aufgehoben. Danach hat dasjenige, was Descartes bei Gott Denken, Wollen, Handeln usw. nennt, gar keine Ähnlichkeit mit dem, was bei Menschen so heißt, es sind vielmehr bloß Namen ohne Sinn. Denn Sinn hätten sie nur wenn entweder die Ähnlichkeit mit dem menschlichen Geiste bestehen blieb, oder wenn ein anderer bestimmter Sinn diesen Namen untergelegt würde; beides aber geschieht nicht; daher entleert sich der Gottesbegriff in der Tat in den formellen einer unendlichen, einfachen Aktion.

Dieses Mißgeschick beruht auf einer falschen Konstruktion des Gottesbegriffs. Man geht allerdings von den beiden richtigen Grundsätzen aus, daß das Seiende nur durch Positives und nicht durch eine Negation gedacht werden kann, und daß von dem Begriffe des höchsten Gegenstandes der Verehrung alles fern gehalten werden müsse, was dieser Verehrung Abbruch tun könnte. Daher glaubt man alle einzelnen Begriffe, welche man in dem Begriffe Gottes zusammenfaßt, unendlich, ohne alle Einschränkung setzen zu müssen, weil durch eine solche sowohl Negationen in jenen Begriff hinein kommen, als auch der göttlichen Würde Abbruch geschehen würde. Nun aber findet sich bei näherer Betrachtung, daß eben durch die Anhäufung aller möglichen unendlichen Realitäten in Gott unwillkürlich und notwendig Negationen mit hineinkommen. Wird z. B. die Macht Gottes unendlich gedacht, daß also nichts sei, was Gott nicht wollen und schaffen könne, so geht seine unendliche Weisheit und Heiligkeit verloren; denn diese Begriffe schließen in der Tat vielerlei vom Wollen aus. Freilich sagt man, was sie ausschließen ist ein Defekt, ein Mangel, der ohnehin vom göttlichen Wollen negiert

werden muß. Aber das Böse ist als ein Wollen ebenso positiv als das Gute, warum ist es nun ein Defekt? Man weiß das bloß durch die Idee der Heiligkeit. Der Gedanke, daß die Winkel in einem Dreieck gleich drei Rechten sind, ist als bloßer Satz ebenso positiv, wie der richtige. Warum kann Gott nun nicht ein Dreieck mit drei rechten Winkeln schaffen wollen? Aus keinem andern Grunde, als weil es seine Intelligenz verbietet. Also indem man sagt, Gott könne keinen Mangel, keinen Defekt wollen, beschränkt man sein Wollen durch die Idee der Heiligkeit und Weisheit, man setzt es nicht mehr unendlich, d. h. absolut indifferent. Soll jene Regel also aufrecht erhalten werden, so muß eines oder das andere weichen, oder aber man muß die Schranken der Begriffe aufheben und sie ineinander fließen lassen, damit das Unverträgliche wenigstens eins zu sein scheine. Erkennen muß Wollen und Wollen muß Erkennen, Ruhe muß Tätigkeit, und Tätigkeit Ruhe, das Einfache muß unendliche Mannigfaltigkeit und die absolute Fülle muß absolute Einerleiheit sein. Man ist lange Zeit gutmütig genug gewesen, in dergleichen die höchste Weisheit zu erblicken, aber man wird doch bei einiger Ehrlichkeit nicht leugnen können, daß ein Wollen, welches Erkennen ist, weder Wollen noch Erkennen, daß eine Tätigkeit, welche absolute Ruhe ist, weder eins noch das andere ist, daß also diese angebliche Weisheit gar nichts sagt, und ihr Licht vielmehr absolutes Dunkel ist.

Will man diesem Mißgeschick entgehen, so darf man nicht die einzelnen sogenannten Eigenschaften oder Realitäten durch welche man Gott denken will, erst jede für sich unendlich fassen und daraus den Begriff Gottes zusammensetzen wollen, sondern man muß als unverrückbare Grundlage festhalten, daß Gott der vollkommne Geist ist, und von den einzelnen Eigenschaften nur diejenigen Beschränkungen ausschließen, welche einerseits moralische Mängel, und andrerseits solche Mängel des göttlichen Wissens und Könnens einschlössen, welche Gott nicht als den Schöpfer, Regierer und Vollender der Welt erscheinen ließen. Diejenigen Beschränkungen aber, welche den hierzu nötigen Begriffen unvermeidlich anhaften, wenn sie in ihrer Eigentümlichkeit gedacht werden, müssen beibehalten werden. Der Einwand, daß man dann die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes verletze, welche zu bewahren, doch der erste Kanon sei, ist um deswillen nicht treffend, weil wir nicht vorgeben, durch den Gottesbegriff, welcher der allein würdige und religiöse ist, die absolute Qualität Gottes und das was wirklich in Gott geschieht zu denken, oder was dasselbe ist, eine absolute Erkenntnis von Gott zu haben. Würde aber jemand in der Übereilung meinen, dann hätten wir gar

keine sichere Kenntnis von Gott, auf die wir uns verlassen könnten, so würden wir ihn fragen, ob er sich denn nicht auf die ehrliche Treue seines menschlichen Freundes verlassen wollte, weil er meine, er habe von der Gesinnung desselben nicht eher eine zuverlässige Erkenntnis, als bis er die Stärke und den Grad der Gegensätze und den Zusammenhang all der unzähligen einzelnen Vorstellungen berechnet hätte und vollkommen durchschaute, welche den Geist seines Freundes ausmachen? Diejenigen, welche eine absolute Erkenntnis von Gott verlangen oder sie erreichen zu können vorgeben, haben nie einen Blick in die Unermeßlichkeit dessen getan, was man erkennen müßte, um nur einen einzigen endlichen Geist wirklich zu begreifen.

Gottes Allmacht.

Unter den Bemerkungen des Descartes über die einzelnen sogenannten Eigenschaften Gottes sind die wichtigsten die über dessen unbeschränkte Allmacht. Die Unbeschränktheit derselben denkt er sich nicht bloß in der Weise, daß alle Kreaturen nur allein vom göttlichen Willen gesetzt sind und fortwährend in ihrer Existenz und Tätigkeit von ihm abhängen, sondern das Wollen Gottes ist ihm so sehr das unbeschränkte Prinzip, daß es auch von keinen von ihm unabhängigen göttlichen Gedanken bestimmt wird. Es widerspricht sich, sagt er, daß der Wille Gottes nicht von Ewigkeit her in Bezug auf alles, was geschaffen ist oder jemals geschieht, indifferent gewesen sei, weil kein Gut und keine Wahrheit gedacht werden kann, wovon die Idee im göttlichen Verstande früher gewesen sei, als sein Wille sich bestimmt hat, es zu bewirken, daß dieses also sei. Und er versteht unter diesem Früher, wie er ausdrücklich sagt, nicht ein zeitliches Vorangehen, sondern ein Früher der Natur und der Ordnung; er leugnet, daß die Idee des Guten Gott angetrieben habe, das eine mehr als das andere zu erwählen. Nur deshalb weil Gott es gewollt hat, sind notwendig die Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten, und nur deshalb kann es sich nicht anders verhalten. Die mathematischen Wahrheiten, welche man ewig nennt, hängen ebensowohl vom göttlichen Willen ab, als die übrigen Kreaturen. Wer sagt, daß diese Wahrheiten von Gott unabhängig seien, der redet von ihm, wie von einem Jupiter oder Saturn und unterwirft ihn dem Styx und dem Fatum. Deshalb soll man sich nicht scheuen zu bekennen, diese Gesetze seien auf keine andere Weise in die Natur gelegt, als wie ein König in seinem Reiche Gesetze feststellt, und daß die göttlichen Gesetze nur deshalb unveränderlich sind, weil der

Wille Gottes unveränderlich ist. Weil Descartes auf diese Weise jeden Grund des Wahren und Guten von Gottes Allmacht abhängig sein läßt, so wagt er nicht einmal zu sagen, Gott könne nicht machen, daß ein Berg ohne Tal sei, oder daß 1 und 2 nicht 3 sein, sondern nur, er habe uns einen solchen Geist eingegeben, daß dergleichen in den Begriffen desselben ein Widerspruch sei.[1]) Descartes sieht hierbei nicht, daß er Gott zwar nicht dem Fatum unterwirft, aber ihn selbst zum Fatum, dem absoluten grundlosen, blinden Werden macht, und ahnt nicht, daß er hiermit Keime säet, welche herangewachsen, später alle seine Vorstellungen von dem absolut vollkommnen Wesen mit Verstand, Willen und Weisheit über den Haufen werfen werden.

Es zeigt sich hier die Folge jenes oben bemerkten falschen Verfahrens in der wissenschaftlichen Bildung des Gottbegriffs. Wenn man freilich nur den einen Gedanken hat, den Begriff eines durch nichts bestimmten Tuns festzuhalten, so wird man zu keinem andern Ergebnis gelangen können. Aber dann muß man wohl bedenken, daß man nur den Begriff einer allmächtigen blinden Willkühr als Gott denkt, die durch keine äußere noch innere Unmöglichkeit irgendwie beschränkt ist, und doch, man weiß nicht weshalb, nicht alles, was ihr möglich ist, sondern nur einiges nach absolutem Zufall in die Wirklichkeit erhoben hat. Hiermit wird nicht allein ein ungereimter Begriff aufgestellt, sondern auch aus dem Begriffe Gottes alles ausgelöscht, um deswillen er der Gegenstand der höchsten Verehrung ist. Denn ist der göttliche Wille in Bezug auf alles indifferent, so kann er selbst nicht als ein heiliger, liebreicher, weiser usw. charakterisiert sein, da er gegen Gutes und Böses gleichgültig ist, auch seine Unwandelbarkeit ist nicht die absolute sittliche Treue, sondern nur die physische Unveränderlichkeit der einen einfachen und unteilbaren Aktion. Die göttliche Allwissenheit aber ist bei solcher Indifferenz des Willens nur ein müßiger Zierrat; sie kommt gleichsam immer zu spät, da sie nur weiß, was der göttliche Wille setzt. Aber auch der echte Begriff des Willens ist mit jener absoluten Indifferenz unverträglich. Denn wir können keinen andern Begriff vom Willen haben, als den wir vom menschlichen Wollen abziehen. Das menschliche Wollen aber ist immer in irgend einer Weise durch Vorstellungen bestimmt. Eine solche absolut indifferente Aktion ist also gar kein Wollen zu nennen.

Hiermit aber verschwindet der Gegenstand religiöser Verehrung völlig; denn ein sittlicher Mensch kann die absolute Willkür, auch

[1]) Epp. I, 191. 212.

wenn sie allmächtig ist, nicht verehren. Nicht allein aber das, sondern es wird auch aller menschlichen Wissenschaft der Boden entzogen. Denn die Meinung, das Widersprechende sei nur deshalb widersprechend, weil uns Gott einmal einen solchen Geist eingegeben habe, dem es widersprechend erscheine, setzt als möglich, daß unser Geist auch wohl anderer Art sein könne, oder daß es ein Denken geben könne, in welchem es kein Widerspruch sei, daß 1 und 2 nicht 3 sind; in welchem Liebe und Gerechtigkeit böse und schändlich, Haß und Neid dagegen schön und gut sind. Warum soll man sich dann an den Satz vom Widerspruch, an das ethische Urteil usw. binden? Es kann ja sein, daß dieses alles nur eine Folge unserer Beschränktheit, und daß man sich, jemehr man sich darüber hinwegsetzt, desto mehr dem Unendlichen, Göttlichen, nähert! Diese Meinung, daß der menschliche Geist ursprünglich eine besondere Organisation für bestimmte Gedanken habe, die auch wohl anders sein könne, ist der Eingang zu aller Schwärmerei! — Kundige aber werden hier wiederum die Keime von jetzt noch lebendigen Meinungen erblicken.

In ethischer Hinsicht ist noch zu bemerken, daß die Meinung, auch das Gute sei nur ein willkürliches Statut des an sich indifferenten göttlichen Willens, enge mit dem Eudämonismus zusammenhängt, in welchem Descartes mit seiner ganzen Zeit befangen war. Ist nämlich das Gute = Wohl, Freude, Vergnügen; das Böse aber = Schmerz, Leid, Unlust, so kann es allerdings scheinen, als ob es lediglich in der Willkür Gottes liege, was er als gut oder böse habe bestimmen wollen; denn dies heißt dann nichts anders, als Gott habe die Menschen auch so schaffen können, daß ihnen das jetzt Angenehme unangenehm und umgekehrt vorgekommen sei, eine Möglichkeit, die sich vielleicht nicht bestreiten läßt.

Allgegenwart.

Ein schwieriger Punkt war für Descartes die göttliche Allgegenwart. Da er die moderne idealistische Behandlung des Raumes, welche diesen bloß für das endliche menschliche Denken Bedeutung haben läßt, nicht teilte, sondern die Ausdehnung als die objektive Essenz der Körper erklärte, also für ein positiv Seiendes, so hätte er eigentlich die unendliche Ausdehnung für ein Attribut des allerrealsten Wesen erklären müssen. Aber dem widersprach die von der Ausdehnung unabtrennbare Teilbarkeit, die er für eine Unvollkommenheit ansah, und der scharfe Unterschied, welchen er zwischen der denkenden und ausgedehnten Substanz machte. Gott wäre ihm

ein zusammengesetztes (compositum) aus zwei Substanzen geworden. hätte er ihm neben dem Denken auch die Ausdehnung zugeschrieben. Daher leugnet er, daß die göttliche Substanz ausgedehnt sei, wie er dies überhaupt von jeder denkenden Substanz verneint. Er denkt sich die unkörperlichen Substanzen, wie Kräfte, welche sich zwar den ausgedehnten Dingen applizieren, aber doch selbst nicht ausgedehnt sind.[1]) Daher hilft er sich zunächst damit, daß er erklärt, Gott sei hinsichtlich seiner Macht allenthalben, hinsichtlich seiner Essenz aber habe er gar keine Beziehung zum Orte.[2])

Als sich dann sein Gegner in diesem Punkte, Heinrich Morus, darüber wundert, daß er zwar der Macht Gottes, aber nicht seiner Essenz Allgegenwart zuschreibe, da doch die Macht nur ein Modus der Essenz sei, und sich deshalb nicht äußern könne, wo diese nicht auch sei,[3]) antwortet er schließlich: Gottes Essenz müsse allerdings überall gegenwärtig sein, damit sich seine Macht daselbst äußern könne, aber er leugne, daß sie nach Art eines ausgedehnten Dinges allgegenwärtig sei; in welcher Erklärung er freilich mit einer Hand gibt, was er mit der andern nimmt. — Bei denen, die nicht einem pantheistischen Gottesbegriffe anhängen, pflegt die Sache hinsichtlich dieses Punktes noch ungefähr ebenso zu liegen, wie sie Descartes gelassen hat. Man behauptet eben beides, daß Gott allgegenwärtig sei, und daß er doch nicht ausgedehnt sei. Es kann nicht erwartet werden, daß wir diesen schwierigen Punkt an gegenwärtigem Orte zu lösen versuchen, wir wollen nur die richtige Stellung der Fragen, welche hier aufzuwerfen sind, andeuten.

Dem religiösen Menschen genügt es für sein gläubiges Gefühl, wenn er Gründe findet, die ihn zu dem Glauben berechtigen, daß er sowohl in sich selbst die Wirkungen der göttlichen Macht wahrnimmt, als auch, wo er möglicherweise sein möge, sich von dergleichen Wirkungen umgeben sieht. Auf der andern Seite aber wird der gebildete Religiöse immer daran festhalten, alle Begriffe von Ausdehnung von Gott selbst fern zu halten, weil ihm dadurch Gott entweder zu einem zusammengesetzten Wesen oder zu dem abstrakten Begriffe des unendlichen Raumes würde.

Für das begriffliche Denken entsteht daraus nun allerdings die Frage wie die Vorstellung von der göttlichen Macht, von der hinsichtlich ihrer Wirkungen räumliche Vorstellungen nicht zu trennen sind, mit der Vorstellung vom göttlichen Wesen, welches als ganz unräumlich gedacht

[1]) Epp. I, 248.
[2]) a. a. O. p. 269.
[3]) a. a. O. p. 247.

wird, zu vereinigen sei. Ob nun diejenige Lösung der ähnlichen Frage, welche hinsichtlich des weltlichen Seienden und seiner Wirkungen auf metaphysischem Wege gefunden werden kann, auch auf Gott und seine Wirkungen ohne weiteres übertragbar ist, etwa wie der menschliche Wille auf den Leib und die Außenwelt wirkt, oder ob dies ein Punkt ist, der zu der göttlichen Unerkennbarkeit gehört, darüber kann nur im Zusammenhange einer vollständigen Religionsphilosophie geredet werden. Denjenigen freilich, welche sich zu pantheistischen Lehrsätzen hinneigen, bereitet die Allgegenwart Gottes keine Schwierigkeit. Denn da ihnen Gott der — real gedachte — höchste Allgemeinbegriff ist, so versteht es sich von selbst, daß dieser in allem Besondern gegenwärtig ist. Deshalb pflegen denn auch unwissende Theologen die in den pantheistischen Systemen gepriesene Immanenz Gottes als einen guten Fund bestens anzunehmen, in der Meinung, daß sie nun die Allgegenwart Gottes begriffen hätten.

Wir gehen weiter zu der Frage, wie Descartes sein Versprechen erfüllt hat, aus der betrachteten Idee Gottes, als der Ursache von allem, die Erklärung der Wirkungen abzuleiten.

Schöpfung und Erhaltung.

Hier fällt es zuerst bedenklich auf, daß er den Begriff der Schöpfung gar keiner Untersuchung würdigt. Er scheint es als selbstverständlich angesehen zu haben, daß im Begriffe der unendlichen Macht, welche er in dem allerrealsten Wesen fand, auch sowohl die Möglichkeit als Wirklichkeit der Weltschöpfung liege. Und doch wäre er verpflichtet gewesen, wenigstens diejenigen Schwierigkeiten, welche er selbst zu der Dunkelheit dieses Begriffs hinzugefügt hatte, zu lösen.

Nach seinem Satze, daß nichts in der Wirkung sei, was nicht in der Ursache zuvor existiert habe, widerspricht es sich nämlich, daß Gott, dem die Ausdehnung abgesprochen ist, die ausgedehnte Welt geschaffen habe; denn in der Wirkung darf keine Ausdehnung sein, wenn sie nicht in der Ursache ist. Auch würde es ihm nicht gelungen sein, diesem Widerspruch durch die Behauptung zu entgehen, daß die Ausdehnung eminenter in Gott enthalten sei, denn schwerlich hätte sich auf eine klare und deutliche Weise dartun lassen, daß die Ausdehnung implicite in einem höhern Attribute Gottes begriffen sei.

Folgerichtig hätte er deshalb entweder Gott selbst Ausdehnung beilegen müssen, was ihn zum Systeme des Spinoza geführt, aber

seine ganze religiöse Ansicht, wenn auch nicht sein philosophisches System, umgestoßen hätte; oder aber er hätte die Realität der Ausdehnung leugnen, sie bloß zu einer durch die Endlichkeit unsers Geistes veranlaßten Erscheinung herabsetzen müssen. Dann hätte er Gott bloß eine Schöpfung von Geistern zugeschrieben und er hätte Fichten vorausgenommen, welcher die Produktion einer materiellen Welt für ungereimt erklärte. Damit aber hätte er seine Weltansicht gänzlich verändern müssen, nach welcher er eben das Wesen der Körperwelt in die Ausdehnung setzt.

Anstatt in dieses Dunkel Licht zu bringen, begnügt er sich aus der Natur des Menschen zu beweisen, daß er geschaffen sei; denn, meint er, hätten wir uns selbst geschaffen, so würden wir diejenigen Vollkommenheiten, deren Idee wir in uns haben, uns selbst gegeben haben. Besitzen wir nun diese Vollkommenheiten nicht, und haben doch die Idee des vollkommensten Wesens in uns, so ist es klar, daß wir von diesem geschaffen sind.[1]) Ebenso schließt er die Erhaltung der Dinge durch Gott aus dem schon früher erwähnten Grunde, daß eine Kraft da sein müsse, die Dinge zu erhalten, weil aus ihrem gegenwärtigen Dasein nicht ihr zukünftiges folge, diese Kraft aber nicht in den endlichen Dingen liege.[2]) Er geht also hierbei in der Tat den umgekehrten Weg, nicht von der Beschaffenheit der Ursache zur Wirkung, sondern von der Beschaffenheit der Wirkung schließt er, daß eine so oder so beschaffene Ursache vorhanden sein müsse. Jedoch hinsichtlich der Erhaltung der Dinge durch Gott versucht er auch den umgekehrten Weg: Gott würde nicht zeigen, daß seine Macht unendlich sei, wenn er solche Dinge schaffte, die hernach ohne ihn existieren könnten, sondern würde bezeugen, daß in dieser Hinsicht seine Macht endlich sei, weil die einmal geschaffenen Dinge nicht von ihm abhingen.[3]) Der Satz lautet, als ob es Gott möglich gewesen sei, auch fortan selbständige Kreaturen zu schaffen; aber nach dem schon oben Erwähnten ist Descartes vielmehr genötigt, den Kreaturen die Selbständigkeit abzusprechen, weil sie, als geschaffen, keine eigentlichen Substanzen sein können, sondern dieser Begriff in seinem vollen Sinne nur auf Gott anwendbar ist. Der Schluß ruht also nur scheinbar auf der absoluten Allmacht Gottes, da er vielmehr auf dem allgemeinen Begriffe der Substanz sich gründet.

Auch die Existenz einer Körperwelt und die unveränderte Quantität der Bewegung will er aus den göttlichen Eigenschaften ableiten.

[1]) Princ. ph. p. 7. 8.
[2]) a. a. O. p. 8.
[3]) Epp. II, 89.

Gott würde nicht wahrhaftig, sondern ein Betrüger sein, wenn er die Idee der Materie uns unmittelbar durch sich selbst gäbe, oder bewirkte, daß sie von einem andern Dinge, das nichts von Ausdehnung, Gestalt und Bewegung in sich hätte, uns gegeben würde.[1]) Aber dieser Schluß würde nur dann haltbar sein, wenn schon vorher bewiesen wäre, daß wir notwendiger Weise das Ausgedehnte für wirklich existierend halten müssen; denn wäre die Annahme wirklich existierender Körper außer uns nur ein übereilter Schluß, so könnte Gott nicht des Betruges bezichtigt werden, wenn wir uns durch eigene Schuld irrten. Ist es aber notwendig, daß wir das Ausgedehnte für wirklich existierend halten, so brauchen wir uns nicht mehr auf die Wahrhaftigkeit Gottes zu stützen, um in dieser Überzeugung sicher zu sein. Diese Ableitung ist also völlig überflüssig.

Ebenso ist's mit der Ableitung der Unveränderlichkeit des ganzen Quantums der Bewegung in der Welt, welche aus der göttlichen Unveränderlichkeit abgeleitet werden soll. Es würde eine Unbeständigkeit in Gott sein, wenn er das Quantum Bewegung und Ruhe, mit welchem er anfangs die Welt geschaffen habe, im ganzen vermehre oder vermindere.[2]) Aber wenn es keine Unbeständigkeit in Gott voraussetzt, daß er die einzelnen Dinge in der Welt sich bald mehr, bald minder bewegen läßt, und die Bewegung derselben doch auch von ihm abhängig ist, warum soll denn jenes eine Unbeständigkeit sein? Eine Veränderung im ganzen der Bewegung kann ja mit zur Ausführung des unveränderlichen Weltplans Gottes gehören. Außerdem aber ergab sich die Unveränderlichkeit der Bewegung bei den sonstigen Voraussetzungen des Descartes schon aus dem Satze, daß jedes an sich in dem Zustande verharrt, worin es einmal ist. Um also das Ganze der Bewegung in der Welt abzuändern, hätte eine andere Kraft hinzukommen müssen. Auch hier also bedurfte er nicht der göttlichen Unveränderlichkeit.

Aus der unendlichen Macht und Güte Gottes soll noch folgen, daß wir uns die Welt nicht groß, schön und vollkommen genug vorstellen können.[3]) Allein für Descartes folgte die unendliche Ausdehnung der Welt schon aus seinem Begriffe der Materie. Denn ist die Essenz derselben die Ausdehnung, so liegt schon im Begriffe dieser, daß ihr keine Grenzen zu setzen sind. Denn wo man sie

[1]) Princ. ph. p. 32.
[2]) a. a. O. p. 50. 51.
[3]) a. a. O. p. 67.

auch in Gedanken ziehen wollte, so würde man immer ein Jenseits dieser Grenzen hinzudenken, also auch da wiederum Ausdehnung. Also auch zu diesem Schlusse bedurfte es nicht der Allmacht Gottes.

So zeigt sich, daß Descartes entweder den gepriesenen Weg der besten Philosophie, durch Erkenntnis Gottes, die Welt zu erklären, entweder selbst nicht einschlägt, sondern den umgekehrten geht, oder daß er auf ihm nichts gewinnt, was er nicht doch schon hatte.

Gottes Mitwirkung, Okkasionalismus.

Von größerer Wichtigkeit, als diese Schlüsse sind für die Entwicklung der Religionsphilosophie die Meinungen des Descartes über die göttliche Mitwirkung gewesen. Es ist nicht ohne Schwierigkeit seine eigentliche Meinung aus seinen Schriften herauszufinden.

Allerdings spricht er zunächst den allgemeinen Satz mit Bestimmtheit aus, daß alle geschaffenen Dinge sofort in Nichts verschwinden würden, weil sie bevor sie geschaffen seien und Gott ihnen seine Mitwirkung geliehen habe, Nichts gewesen seien;[1]) — eine Meinung, wonach beiläufig gesagt, die Dinge nur modifiziertes Nichts sein würden. — Auf dem Grunde dieser allgemeinen Ansicht aber erhebt sich die Frage, ob Descartes die göttliche Mitwirkung auch dahin ausgedehnt habe, daß er die Aktivität der Dinge darin bestehen läßt, daß Gott den jedesmaligen Aktus bewirkt, so daß sie in Wahrheit nur Gottes Aktivität ist, oder ob er die göttliche Mitwirkung nur darin sieht, daß Gott die einmal geschaffene Natur der Dinge samt der daraus sich ergebenden Aktivität erhält?

Allerdings gibt es Stellen in welchen es scheint, als ob er alle Aktivität der Dinge in der Gottes untergehen ließe. Z. B.: Gott kann seiner Existenz nach nur unter der Bedingung bewiesen werden, daß er als das absolut vollkommne Wesen betrachtet wird; er wäre aber nicht vollkommen, wenn etwas in der Welt geschähe, das von ihm nicht ausginge. Daher kann schon aus der bloßen natürlichen Philosophie geschlossen werden, daß der menschliche Geist nicht den kleinsten Gedanken fassen kann, ohne daß es Gott wollte und von Ewigkeit gewollt habe. Denn Gott ist nicht auf die Weise, wie die Scholastiker meinen, die allgemeine Ursache der Dinge, daß er nicht zugleich die besondere sei, sondern er ist vielmehr die totale Ursache aller Dinge.[2])

Hier braucht man bloß den Beweis etwas zu schärfen, um den

[1]) Epp. II, 89.
[2]) Epp. I, p. 22.

Dingen alle Aktivität zu nehmen. Denn der Beweis ruht eben auf der göttlichen Vollkommenheit, welche hier so gefaßt wird, daß sie durch jegliche Negation in Bezug auf Gott aufgehoben wird. Dann muß man natürlich auch sagen, jedes Tun, das nicht als Gottes eignes Tun gefaßt wird, wäre eine Aufhebung der göttlichen Vollkommenheit. Dieser Beweis aber reicht noch weiter, indem er gerades Wegs in den Pantheismus hineinführt, denn aus demselben Grunde darf dann auch von keinem Seienden verneint werden, daß Gott es nicht sei. Dadurch aber fällt Gott unmittelbar mit der Welt nicht allein hinsichtlich der Aktivität, sondern auch der Existenz nach zusammen.

Allein andere Stellen widersprechen jener Folgerung geradezu. Gott hat, heißt es, da er uns in diese Welt geschickt hat, genau gewußt, welches alle Neigungen unseres Willens sein würden, da er sie selbst uns eingegeben hat, und hat das Übrige außer uns so geordnet, daß diese oder jene Objekte sich unsern Sinnen zu der Zeit darbieten, bei deren Gelegenheit er wußte, daß unser freier Wille uns zu diesem oder jenem determinieren würde.[1]) Hier also beschränkt er die Kausalität Gottes auf das Schaffen, Ordnen, Erhalten. Gott weiß zwar die Tätigkeit vorher, durch welche unser freier Wille uns bestimmt, aber er selbst ist es nicht, der gleichsam unter der Hülle unsres freien Willens uns determiniert. Entscheidend möchte eine andere Stelle sein: Die bewegende Kraft kann die Kraft Gottes sein, welcher dasselbe Quantum der Ortsveränderung in der Materie erhält, welche er im ersten Augenblicke der Schöpfung in sie hineingelegt hat, oder aber die Kraft einer geschaffenen Substanz, wie unsere Seele, oder irgend eines andern Dinges, welchem er die Kraft gab, einen Körper zu bewegen, und zwar ist diese Kraft in der geschaffenen Substanz ihr Modus, nicht aber in Gott".[2]) In diesen Worten liegt, daß Descartes die bewegende Kraft als einen Modus der geschaffenen Substanz denkt, der ihr zwar von Gott gegeben ist, aber ihr nun innewohnt und ihr eigener Modus ist. Hiermit ist also die Meinung unverträglich, daß die Aktivität der geschaffenen Substanz nicht ihre eigne, sondern die Gottes sei.

Allein man hat dennoch versucht, diese Meinung unter der Form des Okkasionalismus aus den Grundsätzen des Descartes über die Kausalität zwischen der denkenden und ausgedehnten Substanz, ihm als Folgerung aufzubürden. Allerdings kann man der Sache einigen Schein geben. Descartes kennt nichts anders als existierend in der

[1]) Epp. I, 28.
[2]) a. a. O. p. 297.

Welt, denn die Substanzen und ihre Modi. Die Modi sind aber besondere Zustände einer jeden Substanz, die dieser innewohnen, und ohne sie nicht gedacht werden können. Der Substanzen gibt es aber zwei Klassen, Geister, in denen nichts Körperliches, und Körper, in denen nichts Geistiges ist. Das einzige Attribut des Körpers ist die Ausdehnung nach den drei Dimensionen. Denn alle andern Qualitäten, die wir an demselben wahrnehmen, können von ihm weggedacht werden, ohne daß damit die körperliche Materie selbst aufgehoben würde. Die Ausdehnung, welche den Raum ausmacht, ist völlig dieselbe, welche den Körper bildet; daher ist Raum und Materie in Wahrheit dasselbe; die Materie ist also auch unendlich wie der Raum und es gibt kein vacuum (absolut leeren Raum). Alle Materie ist der Qualität nach dieselbe; sie ist unendlich teilbar, wie der Raum; es gibt keine Atome, nicht mehrere Welten; alle Veränderung und alle Verschiedenheit der Formen entsteht nur durch örtliche Bewegung. Die allgemeine Ursache der Bewegung ist Gott, denn im Begriff der Ausdehnung ist der der Bewegung nicht notwendig enthalten, es muß also eine Ursache der Bewegung außer der Materie sein. Da nur Gott unveränderlich ist, so muß die Bewegung der Materie ihrem ganzen Quantum nach ewig dieselbe sein.

Man kann hierin finden einmal den Anfang des Prinzips von der Erhaltung der Kraft oder Energie und zum andern der mechanischen Naturforschung. Dies letztere hängt bei Descartes mit der richtigen Erkenntnis zusammen, daß die sinnlich empfindbaren körperlichen Qualitäten, wie Farben, Wärme, Ton usw. nicht als solche den Dingen selbst als Eigenschaften zukommen. Abstrahiert man von diesen, so scheint im Körper an sich nur das bloß Geometrische, die Ausdehnung als Wesen desselben übrig zu bleiben, und dann kann man das körperliche Geschehen oder die Modi des Körpers nur durch die Bewegung erklären.

Wie Ausdehnung das einzige Attribut des Körpers, so ist das Denken das einzige Attribut des Geistes.

Denken ist seine Essenz, es wird nicht von außen verursacht, sondern ist ihm unabtrennlich und unaufhörlich eigen. Die Seele denkt immer, auch schon im Mutterleibe, im tiefen Schlafe usw. ist sich auch des Denkens bewußt, nur wird vieles vergessen. Die Modi des Denkens sind zwei: einsehn (empfinden, vorstellen) und wollen (begehren, verabscheuen, behaupten, verneinen, zweifeln). Diese Modi sind nicht Teile der Seele, diese ist unteilbar eins.

Wie sollen nun beide Geist und Körper aufeinander wirken? Beide haben nicht nur keine untereinander gleichartigen Modi, sondern

es kann auch überhaupt kein Modus von einer Substanz in die andere übergehen. Denn in diesem Übergehen würde enthalten sein, daß der Modus sich von der Substanz, welcher er innewohnt, trennen, also ohne sie existieren würde; das aber ist gegen seinen Begriff. Daher kann, wie Descartes selbst sagt, auch die Bewegung, inwiefern sie ein Modus des Körpers ist, nicht aus einem in den andern Körper übergehen.[1]) Daraus scheint zu folgen, daß weder die Geister auf die Körper, noch diese auf jene, noch endlich die Körper untereinander eine Aktivität ausüben können, daß wenn also Aktivität, Bewegung und Leben in der Welt sein soll, die Tätigkeit allein von Gott ausgehen kann; indem er bei Gelegenheit der von ihm selbst bewirkten Bewegung in dem einen Körper die dazu passende Bewegung in einem andern, oder bei Gelegenheit körperlicher Bewegungen dazu passende Vorstellungen in den Seelen, oder bei Gelegenheit der Willensregungen dazu passende leibliche Bewegungen bewirkt. Allein die Sache dürfte sich doch anders verhalten.

Descartes verwirft allerdings die gewöhnliche Ansicht des influxus physicus, nach welcher sich von der wirkenden Ursache ein Etwas trennt und in das leidende Ding übergehend hier eine Wirkung hervorbringt, so daß die Wirkung darin besteht, daß dasselbe, was früher in der Ursache gewesen ist, nun in der Wirkung ist. Diese gewöhnliche Meinung verwirft er namentlich in Bezug auf die Entstehung der Vorstellungen, indem er es für unbegreiflich erklärt, daß bei der Wahrnehmung Bilder, die den Gegenständen ähnlich wären, von diesen letzteren durch die Sinnesorgane in die Seele gesendet würden.

Allein dennoch beharrt er bei der Ansicht, daß die Lebensgeister, welche zu den Körpern gehören, auf die unkörperliche Seele und diese wiederum auf den Körper wirke, und geht nicht zu der scheinbar nahe liegenden Konsequenz über, daß zwischen den geschaffenen Substanzen gar kein Kausalnexus anzunehmen sei, sondern dieser allein von der göttlichen Allmacht bei jeder gegebenen Gelegenheit bewirkt werde. Er erklärt es geradezu für eine falsche Hypothese, welche auf keine Weise bewiesen werden könne, daß wenn Seele und Körper zwei Substanzen von verschiedener Natur seien, eine auf die andere unmöglich wirken könne;[2]) und sagt, wie es einem Philosophen nicht zur Unehre gereiche zu glauben, daß Gott einen Körper bewegen könne, obgleich er Gott nicht für körperlich halte, so werde

[1]) Epp. I, 276. 297.
[2]) Med. p. 147.

es für ihn auch nicht unschicklich sein, etwas ähnliches von andern unkörperlichen Substanzen anzunehmen.[1]) Auch hat man mit Unrecht gemeint, Descartes gebe selbst Veranlassung zu der Annahme, daß die Redeweisen, in denen er von der Einwirkung der Seele auf den Körper und umgekehrt spricht, nur eine Anbequemung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch, nicht aber seine eigne Überzeugung seien. Über die Verbindung der beiden geschaffnen Substanzen im Menschen lehrt er etwa, daß Seele und Körper in ihm aufs innigste zu einer zusammengesetzten Substanz vereinigt seien, obwohl diese Vereinigung schwer zu begreifen sei, da in derselben die beiden Substanzen sowohl als eine, als auch als zwei gedacht werden müßten (Epp. I, 30).

Insofern nun der menschliche Körper ein einheitlicher Organismus ist, steht die Seele mit dem ganzen Leibe in Verbindung; es gibt aber im Gehirn eine Drüse (conarion, Zirbeldrüse), welche ihr eigentlicher Sitz ist, wo sie ihre Tätigkeit unmittelbar ausübt. Diese Ansicht stützt sich darauf, daß diese Drüse der einzige Teil des Gehirns ist, der einfach vorhanden ist; nun aber kommen von beiden Augen und beiden Ohren nur jedesmal eine, nicht zwei Vorstellungen in die Seele; es muß also einen Ort im Gehirn geben, in denen die beiden gleichen Eindrücke sich zu einem vereinigen können. Dazu ist diese Drüse im Gehirn so aufgehangen, daß sie von den Lebensgeistern (die zur Materie gehören) auf die verschiedenste Weise bewegt werden und sie ihnen wiederum die verschiedensten Richtungen erteilen kann. Diese Lebensgeister sind die feinsten und wärmsten Blutteilchen, welche die Bewegung im ganzen Körper unterhalten. Aus den Affektionen der Zirbeldrüse durch diese Lebensgeister und davon der Seele, die durch jene vermittelt sind, entstehen die Sinneswahrnehmungen und die Passionen, nicht als ob jene die Bilder der Dinge in die Seele hineinschickten, sondern weil sie etwas in sie hineinschicken, wodurch die Seele bestimmt wird, diese oder jene Idee sich vorzustellen. Dagegen affiziert die Seele durch ihr Wollen die Zirbeldrüse und bestimmt dadurch den Lauf der Lebensgeister. Daß nun im Gedächtnis Vorstellungen wieder erweckt werden, kommt daher, daß die Lebensgeister die schon früher eingeschlagenen Kanäle des Gehirns am leichtesten wieder einschlagen, weil diese für sie die passendsten sind.

Die Tiere haben keine Seele, ihre Bewegungen können aus dem Organismus, wie bei einer Maschine erklärt werden.

Descartes nimmt hiernach in der Tat eine reelle Wechselwirkung

[1]) Epp. I, p. 271.

zwischen Leib und Seele an, obgleich beide in ihrem Wesen nichts gemein haben; aber er tut dies nur auf Grund der Erfahrung d. h. der herkömmlichen Meinung, ohne sie zu erklären. Er sieht auch ein, daß er sie nach seinen Begriffen durch keinen Beweis und keiner Analogie als möglich nachweisen kann, er meinte, es sei eine bekannte Sache, die wir nur verdunkeln, wenn wir sie klar machen wollen. (Epp. II. 20). Er ließ diesen dunkeln Punkt auf sich beruhen, den erst seine Nachfolger, die Okkasionalisten und Leibniz durch theologische Spekulation aufzuhellen suchten.[1])

Wenn man also eine Unfertigkeit der hierher gehörenden Gedanken des Descartes nicht bestreiten kann, so ist er doch von einer eigentlichen Inkonsequenz frei zu sprechen. Diese würde ihm nur dann Schuld gegeben werden können, wenn die Alternative gültig wäre: entweder influxus physicus oder gar kein Kausalverhältnis unter den geschaffenen Substanzen; also wenn das erste verworfen ist, kann alle Tätigkeit nur Gott angehören. Nach Herbarts Entdeckungen in der Metaphysik kann, obwohl der influxus physicus verwerflich ist und kein Modus der einen in die andere Substanz hinübergeht, dennoch eine wirkliche Kausalität der Weltwesen begreiflich gemacht werden. Die Verwerfung der gemeinen Vorstellung vom Einfließen des einen in das andere, welche Herbart mit Descartes teilt, treibt also nicht mit Notwendigkeit Okkasionalismus. Die Unfertigkeit der Gedanken des Descartes liegt vielmehr darin, daß er den Begriff der Kraft im Dunkeln gelassen hat, und sich nach Verwerfung des gemeinen Influxionismus mit dem bloßen Faktum des Kausalverhältnisses begnügt hat, ohne es zu erklären.

Hätten die Nachfolger des Descartes sein angefangenes Werk in diesem Punkte wirklich fortsetzen wollen, so hätten sie eben nachforschen müssen, wie ohne die gewöhnliche Meinung vom physischen Einflusse dennoch eine wirkliche Kausalität zwischen den Dingen zu erklären sei. Dann wären sie weder zum Okkasionalismus, noch zur immanenten Kausalität, noch zur prästabilierten Harmonie gelangt. Freilich wollten sie erklären, aber sie griffen zu Gedanken, welche die Schwierigkeit nur zurückschieben, ohne sie hinwegzuräumen.[2])

---

[1]) Thilo, Pragm. Geschichte der Philosophie II, 32.

[2]) Was den Okkasionalismus insbesondere anbelangt, so ist er von Descartes allerdings veranlaßt, aber nicht verschuldet. In der Hauptstelle (Epp. I, 362) sagt er: „Nichts ist in unsern Ideen, welches dem Geiste oder dem Denkvermögen nicht eingeboren wäre, außer allein den Umständen, welche sich auf die Erfahrungen beziehen, daß wir nämlich urteilen, diese oder jene Ideen, welche wir jetzt in unserm Denken gegenwärtig haben, werden auf gewisse Dinge außer uns bezogen, nicht weil

Hinsichtlich der Religionsphilosophie ergibt sich hieraus insbesondere, daß von diesem Punkte der kartesianischen Lehre es nicht nötig war, daß man in den Pantheismus hinein geriet, weder in den halben des Malebranche, noch in den ganzen des Spinoza.

Freilich ist schon oben nachgewiesen, daß es bei seinen Ansichten von der Substanz als des ens realissimum eine Inkonsequenz des Descartes war, der Welt ein anderes Sein als das der einen unendlichen Substanz, also noch eine eigene, wenn auch abhängige, Existenz zuzuschreiben. Allein nachdem er diese erste Inkonsequenz zugelassen hatte, konnte er mit Recht den Weltwesen eine eigne Aktivität, die nicht bloß eine verhüllte göttliche war, beilegen. Gott ist ihm allerdings die allgemeine Ursache alles Seins und alles Geschehens. Von der Körperwelt sagt er ausdrücklich, daß Gott die allgemeine Ursache aller Bewegung sei, und auf örtliche Bewegung führt er alles Geschehen in der Körperwelt zurück. Demnach wird ihm Gott auch die allgemeine Ursache alles geistigen Geschehens gewesen sein, obgleich er es nicht mit dürren Worten sagt. Aber dennoch sind ihm die wirklichen Aktionen des Geistes nicht eine auf besondere Weise bestimmte Aktivität Gottes, sondern des Geistes selbst. Der Geist denkt immer actu, weil Denken seine Essenz ausmacht;[1]) ja auch im Schlafe denkt nach ihm der Geist wirklich, obwohl wir das sofort wieder vergessen.[2])

Descartes steht hier auf einem Standpunkte, welchen im allgemeinen eine besonnene Religionsphilosophie immer wird einhalten müssen. Denn die Lehre, daß Gott selbst alles tut, was geschieht, mag wohl frömmer lauten, aber wenn ein nur einigermaßen scharfes Denken sich auf diese frommklingenden Reden wendet, so zeigt sich der Pantheismus als notwendige Folge. Denn haben die Weltwesen keine eigne Aktivität, die ihnen zukommt und nicht Gott, so sinken sie zu einem bloßen Scheine herab. Alles was wirklich ist und geschieht, ist dann ein immanentes Element der einen unendlichen Substanz; und man mag dann wohl fragen, wie ein solcher Schein, als ob etwas nicht Gott sei, in Gott entstehen könne?

---

diese Dinge selbst jene Ideen in unsern Geist durch die Organe der Sinne hineingeschickt hätten, sondern weil sie doch etwas hineingeschickt haben, was ihm (dem Geiste) Gelegenheit gegeben hat, sie durch sein angeborenes Vermögen zu dieser Zeit mehr als zu einer andern zu exhibieren.“ Der Geist also ist es selbst, der bei Gelegenheit dieser oder jener körperlichen Bewegungen, die zur Zirbeldrüse gelangen, diese oder jene Ideen sich exhibiert; daran aber denkt Descartes nicht, daß Gott bei Gelegenheit dieser Bewegungen die dazu gehörenden Ideen im Geiste erregt.

[1]) Epp. II, p. 14.

[2]) Princ. ph. p. 20.

Freilich wenn man das, was in der Welt geschieht, der eignen Aktivität der Weltwesen zuschreibt, so scheint sich die Aktivität Gottes auf das Schaffen im Anfange und auf das ruhige Erhalten der einmal im Anfange gegebenen Weltordnung zu beschränken. In dieser Erhaltung aber vermag die religiöse Phantasie keine Aktivität zu erblicken, daher klagt sie diese Ansicht an, daß sie die Aktivität Gottes auf den Anfang der Welt beschränke und Gott hinfort müßig sein lasse. Ihr scheint es daher würdiger von Gott gedacht zu sein, wenn man ihn als fortwährend immer neu tätig und ordnend denkt. Aber diesen Gedanken kann sie wiederum nicht konsequent durchführen, sonst würde ihr alle eigne Aktivität der Weltwesen, namentlich der Menschen, schwinden, und diese bedarf sie notwendig, da sich die der Religion wesentlichen Gefühle auf die Voraussetzung solcher eignen Aktivität gründen. Die Sehnsucht nach göttlicher Hilfe, nach Vergebung der Sünden, setzt voraus, daß der Mensch selbst handle oder gehandelt habe. — Dieses Hin- und Herschwanken wird solange dauern, als man teils einen Begriff von Gott beibehält, in dessen Konsequenz es liegt, daß er gleichsam alles in sich absorbiert, und doch den Dingen eine eigne Existenz zuschreiben muß, um den Pantheismus zu vermeiden; teils aber es übel nimmt, wenn die Religionsphilosophie nicht mit in die Überschwenglichkeiten des unbewachten Gefühls einstimmen kann, teils endlich in das Geheimnis der fortwährenden göttlichen Wirksamkeit mit menschlichen und noch dazu sehr ungeläuterten Begriffen neugierig eindringen will.

Auf diese Bemerkungen über die Meinungen des Descartes von dem allgemeinen Verhältnisse Gottes zur Welt lassen wir noch die Darstellung seiner Ansicht über das Verhältnis Gottes zu einigen vorzüglich wichtigen Besonderheiten folgen.

Unbegreiflichkeit Gottes.

Er verkennt im allgemeinen nicht die bescheidene Stellung, welche das menschliche Denken hinsichtlich der Erkenntnis Gottes und seines Waltens einnimmt. Bei der Erklärung der von Gott geschaffenen Dinge muß man immer bedenken, schärft er ein, daß Gott unendlich ist, wir aber endlich sind, wir also nicht alles in Bezug auf ihn begreifen können. Denn da wir endlich sind, so wäre es ungereimt, wenn wir etwas über das Unendliche bestimmen und es also gleichsam endlich machen und umfassen wollten.[1]) Diesen im allgemeinen richtigen Satz, dessen Meinung sich vielleicht genauer und unverfänglicher aus-

[1]) Princ. ph. p. 9.

drücken, aber nicht umstoßen läßt, wendet Descartes freilich nicht immer an den gehörigen Stellen an.

Zunächst bedient er sich seiner, um sich der teleologischen Betrachtungen zu überheben. Man dürfe, meint er, hinsichtlich der Erklärung der natürlichen Dinge keine Gründe von dem Zwecke hernehmen, welchen Gott oder die Natur in ihnen zu bewirken sich vorgesetzt habe, weil wir uns nicht anmaßen dürfen, daß wir Teilnehmer seiner Ratschlüsse zu sein glauben.[1]) Dies ungünstige Licht, in welches Descartes hier die Teleologie stellt, ist aber nur aus seiner eignen Fabrik. Wenn man freilich von oben herabsteigend die Wirkungen aus ihren Ursachen zu erklären unternimmt, so scheint es eine Anmaßung zu sein, wenn man sagt: Gott hat diesen oder jenen Zweck gehabt und daraus folgt diese oder jene Bestimmung eines Dinges. Die wahre Teleologie, die von unten heraufsteigt, wird aber von diesem Tadel nicht getroffen. Denn sie bildet sich nicht Zwecke ein, und sucht danach die Dinge zu deuten, sondern sie geht von solchen in der Erfahrung gegebenen Verhältnissen aus, welche durch ihre besondere Beschaffenheit eine absichtliche Veranstaltung unleugbar verraten, und sucht daraus eine Vorstellung von dem diese Zwecke setzenden Geiste zu gewinnen.

Außerdem aber mußte es dem Descartes scheinen, als ob teleologische Betrachtungen für seine religiöse Überzeugungen nicht gerade sehr nötig wären, da ihm die Gewißheit der Existenz des absolut vollkommnen Wesens durch seine beiden Beweise derselben genügend gesichert schien.

Dagegen würde es passender gewesen sein, wenn er sich jener bescheidenen Stellung des Menschen bei den Versuchen, Gott hinsichtlich des Daseins des Irrtums und der Sünde zu rechtfertigen, erinnert hätte, als daß er sich dazu der von ihm vorgebrachten Gründe bedient.

Aus der Vollkommenheit Gottes schließt er zwar im allgemeinen, daß Gott nicht täuschen kann, er also nicht der Urheber des Irrtums ist. Aber dennoch ist Irrtum vorhanden, und es muß seine Entstehung so erklärt werden, daß man deutlich einsieht, daß Gott ihn nicht verschuldet hat. Die Möglichkeit des Irrtums beruht nun aber nach Descartes darauf, daß wir einen unendlichen Willen und nur einen endlichen Verstand haben. Wenn nun der Wille dem zustimmt, was jenseits der Grenzen unsers Verstandes liegt, so ist's natürlich, daß wir uns irren. (Nach Descartes ist nämlich die Anerkennung oder Nichtanerkennung eines Urteils eine Funktion des Willens.) Wäre

[1]) Princ. ph. p. 9.

unser Verstand also ebenso unbeschränkt, als unser Wille, so würden wir uns nicht irren. Warum hat uns Gott nun nicht einen unbeschränkten Verstand gegeben, wie er nach seiner Allmacht ohne Zweifel konnte? Und wenn er es nicht getan hat, erscheint er eben nicht deshalb als Urheber des Irrtums? Descartes antwortet: Wenn wir auch einen Menschen, der ein Übel geschehen läßt, welches er hätte verhindern können, für den Urheber desselben ansehen, so verhält's sich doch mit Gott anders. Denn die Macht, welche ein Mensch über einen andern hat, ist ihm dazu gegeben, daß er jene vom Bösen zurückhalte; aber die Macht, die Gott über alles hat, ist die absoluteste und freieste. Daher müssen wir ihm vielmehr Dank sagen für die Güter, die er uns gegeben hat; aber haben kein Recht uns zu beklagen, daß er uns nicht alles gegeben hat, wovon wir einsehen, daß er es uns hätte gewähren können.[1]) Diese Rechtfertigung Gottes besteht also darin, daß während der menschliche Wille sittlichen Rücksichten unterworfen wird, der Wille Gottes als über dergleichen Beschränkungen erhaben dargestellt wird, — eine Rechtfertigung, welche offenbar den höchsten sittlichen Tadel enthält. Denn ein persönliches, sein eignes Wollen anschauendes Wesen, welches sich über alle sittlichen Rücksichten wegsetzen würde, müßte dem schärfsten Tadel unterliegen.

Theodicee.

Ebensowenig gelingt es dem Descartes, seinen Gott auf eine zulässige Weise von der Urheberschaft des Bösen zu reinigen. Gott ist zwar die Ursache von allem, aber nur von allem Positiven, daher will er die Bosheit der Sünde nicht, weil sie nichts Positives ist.[2]) Daher soll ein großer Unterschied zwischen dem bestehen, was durch eine positive Tätigkeit Gottes geschieht, was alles nur sehr gut sein könne, und dem, was wegen des Nichtdaseins (ob cessationem) einer positiven Tätigkeit Gottes geschieht, wie alle Übel und Sünden.[3]) Allein daraus würde folgen, daß Übel und Sünde überhaupt gar nicht geschehen. Denn wenn alles, was wirklich geschieht, nur durch eine positive, erhaltende und ordnende Aktion Gottes geschehen muß, so kann das, zu welchem eine solche nicht gehört, gar nicht geschehen; an ein teilweises Aussetzen oder Zurückziehen der göttlichen Tätigkeit ist aber gar nicht zu denken. Folglich bleibt nichts übrig, als alle Reden von Sünde für Irrtum und Torheit zu erklären. Denn was

[1]) Princ. ph. p. 11.

[2]) Pr. phil. p. 9. neque enim vult malitiam peccati, quia non est res (er will die Bosheit der Sünde nicht, weil sie nichts reales ist).

[3]) Epp. II, 89.

wir Sünde nennen, geschieht wirklich, es hat allerlei Eigenschaften, welche dem Nichts nach Descartes nicht zukommen.[1]) Es ist also nicht Nichts, muß darum durch eine positive Tätigkeit Gottes geschehen und kann nicht anders als sehr gut sein. Alle Reden von Sünde, wodurch man irgend ein Geschehen tadelt, können folglich nur auf einem Irrtum beruhen; vor der rechten Erkenntnis ist alles sehr gut.

Ohne Zweifel wäre es klüger gewesen, statt solche Rechtfertigungen Gottes zu unternehmen, sich auf die bescheidene Stellung des Menschen zu besinnen; oder aber den Gottesbegriff anders einzurichten. Denn solange die Allmacht eines persönlichen Gottes dergestalt gedacht wird, daß sie durch keinerlei Notwendigkeit, selbst nicht durch solche, die aus den Begriffen des zu Schaffenden entspringt, bestimmt ist, so kann das Dasein der Sünde und des Übels mit der Heiligkeit und Güte ebendesselben Gottes nie vereinigt werden.

Die bei diesem Punkte vermißte Klugheit findet sich dagegen bei einer andern Schwierigkeit: der Vereinigung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Prädetermination. Gott hat vermöge seiner unendlichen Macht von Ewigkeit her nicht bloß alles vorher gewußt, sondern auch vorher geordnet. Das sehen wir klar und deutlich ein, aber wir begreifen diese Macht hinreichend, um einzusehen, auf welche Weise sie die menschlichen freien Handlungen unbestimmt läßt. Aber da wir unsrer Freiheit und Indifferenz uns so sehr bewußt sind, daß wir nichts evidenter und vollkommener begreifen, so wäre es verkehrt, aus dem Grunde, weil wir eine Sache nicht begreifen, von der wir wissen, daß sie an und für sich unbegreiflich sein muß, an einer andern Zweifel zu hegen, welche wir durchaus begreifen und bei uns selbst erfahren.[2])

Abgesehen von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Behauptung, daß wir unsere Indifferenz in uns erfahren, welche uns hier nicht interessiert, so stellt Decartes hier eine höchst wichtige Maxime auf, deren Befolgung die Theologie vor manchen Irrwegen bewahrt haben würde; die nämlich, daß jede Erkenntnis weltlicher Dinge und Verhältnisse, welche sich entweder aus geprüfter und bestätigter Erfahrung oder auf dem Wege notwendigen Denkens ergibt, festgehalten werden muß, auch wenn aus einer göttlichen Eigenschaft das Entgegengesetzte zu folgen scheinen sollte. Indessen Descartes ist noch weit entfernt, die Tragweite dieser Maxime durchschaut zu haben. Denn konsequent führt sie dahin, daß wir bei der Erforschung der

[1]) Epp. I, 296.
[2]) Princ. ph. p. 14.

weltlichen Dinge niemals von der Idee Gottes ausgehen, sondern nur von der Erfahrung in Verbindung mit einem wirklich logischen Denken, oder mit andern Worten: daß wir auf eine solche spekulative Erkenntnis Verzicht leisten, welche ihre Gründe aus einer vermeintlichen Erkenntnis Gottes hernimmt, und den Gottesbegriff zum principium cognoscendi macht.

Unsterblichkeit.

Außer dieser im Bisherigen beleuchteten Frage über Gott und sein Verhältnis zur Welt gibt es noch eine andere, welche Descartes neben jener mit Recht für das Fundament der Religion hält: die über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.[1])

Für dieselbe findet sich indessen nur ein kurzer Beweis. Die Seele ist vom Körper verschieden und selbst eine Substanz; der menschliche Körper aber besteht hinsichtlich seines Unterschiedes von den übrigen Körpern nur in der Konfiguration der Glieder und ähnlichen Accidenzen; der Tod desselben hängt also nur von der Trennung oder Veränderung der Gestalt ab. Man hat aber keinen Beweis noch ein Beispiel, daß der Tod oder die Vernichtung einer Substanz aus einer so geringfügigen Ursache, wie die Veränderung der Gestalt folgen könnte; denn diese ist nichts anders als ein modus und noch dazu nicht ein modus des Geistes, sondern des Körpers, welcher vom Geiste reel verschieden ist. Außerdem gibt es überhaupt keinen Beweis oder ein Beispiel, daß eine Substanz untergehn könne. Dies reicht hin, um, soviel aus der natürlichen Philosophie erkennbar ist, auf die Unsterblichkeit der Seele zu schließen.[2])

Der Nerv dieses Beweises liegt darin, daß eine Substanz überhaupt nicht vernichtet werden kann und daß die Seele oder der Geist insbesondere der Essenz nach eine denkende Substanz ist und als solche ihrem Sein nach gar nicht vom Körper abhängt. Wenn wir nun in dem ersten Satze uns unbedenklich mit Descartes vereinen, so haben wir doch schon oben darauf hingedeutet, wieviel daran fehlt, daß das Denken als die Essenz, die absolute Qualität, der Seele gesetzt werden dürfe. Wenn das aber nicht geschehen darf, so reicht es nicht zum Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus, daß man die Unabhängigkeit derselben vom Körper dartut, denn an der bloßen Fortdauer der Substanz würde wenig gelegen sein. Das Interesse dieser Frage konzentriert sich vielmehr gänzlich in der

[1]) Medit. epistola dedic.
[2]) Medit. p. 81.

Fortdauer des Selbstbewußtseins. Wenn dieses aber nach richtiger Psychologie erst im Laufe des menschlichen Lebens, also während der Vereinigung der Seele mit einem organischen Körper, entsteht, so wird es tieferer und umfangreicherer psychologischer und physiologischer Forschungen bedürfen, um philosophisch zu erkennen, ob dieses geistige Leben der Seele, nachdem es durch Vermittlung des Körpers entstanden ist, nun als so selbständig gedacht werden darf, daß es durch die Trennung der Seele vom Körper nicht wieder verlischt.[1])

Das bisher bei Descartes Betrachtete enthält eigentlich noch gar nichts Religiöses. Denn die Religion besteht gar nicht in der bloßen Annahme, auch nicht einer bewiesenen, einer unendlichen persönlichen Substanz, welcher alle Kausalität zugeschrieben wird. So lange man diese Erkenntnis nur gebraucht, um das in der Welt Geschehende zu erklären, befindet man sich in einer Art theologischen Metaphysik, aber noch nicht in der Religion. Denn diese ist weder ein Existenzialverhältnis zwischen Menschen und Gott, noch eine bloß theoretische Erkenntnis der höchsten Ursache, sondern sie ist ein ethisches Verhältnis. Nur da, wo im unvollendeten Menschen Sehnsucht nach Erlösung von Sünde und Übel ist, und diese Sehnsucht ihren Frieden im Vertrauen auf einen persönlichen heiligen Gott sucht, und wo sich in werdender oder vollendeter Erlösung Freude, Dank, Einheit des menschlichen Willens mit dem heiligen Willen Gottes findet, — nur da ist Religion.

Hiervon ist in dem System des Descartes aber nicht die Rede; dieses beschränkt sich allein auf die metaphysische Betrachtung Gottes — eine Betrachtung, die allerdings ein Element der Religionsphilosophie ist, — wie der Glaube an Gottes Existenz ein notwendiges Element der Religion — die aber bei weitem noch nicht das Ganze derselben ausmacht. Nur einige Äußerungen finden sich, die aber wegen der mangelhaften Ethik des Descartes wenig befriedigen.

Ethik.

So sehr er auch in der Metaphysik sich vom Einflusse des Aristoteles zu befreien gesucht hat, so ist er doch in der Ethik in dessen Fesseln hängen geblieben.

Er unterscheidet zwischen dem Gut an sich und dem Gut für uns. Das erste ist Gott, als das allervollkommenste Wesen; das zweite beteht in Bezug auf die ganze Menschheit in dem ganzen

[1]) Vergl. O. Flügel, Die persönliche Unsterblichkeit.

Haufen aller Güter der Seele, des Körpers und des Glücks; für den einzelnen Menschen aber besteht das Gut oder die Glückseligkeit in der Gemütsruhe, und das Mittel, dieselbe zu erlangen, ist die Tugend.[1] Er setzt also, wie Aristoteles, das letzte absolute Ziel in die Glückseligkeit, die Tugend aber nur in den Rang eines Mittels zu diesem Zwecke. Wo das aber geschieht, da glaubt man, daß der menschliche Wille an sich immer nach dem Guten strebt (denn das Gute ist ja eben das, was die Begierde des Willens befriedigt), und daß er nur durch Irrtum das Böse ergreift. Deshalb sagt auch Descartes: Weil unser Wille nicht zum Begehren und Verabscheuen einer Sache bestimmt wird, wenn sie ihm nicht vom Verstande als gut oder übel vorgestellt wird, so reicht es hin, daß wir immer richtig urteilen, um richtig zu handeln.[2] Ist das aber der Fall, so bedarf es beim Menschen nicht einer Umwandlung der Gesinnung, sondern nur einer Berichtigung des Verstandes, um ihn von der Sünde zu befreien. Nach diesen Grundsätzen würde die Tätigkeit eines Erlösers nur in der Aufklärung des Verstandes über das wahre Gut oder den wahren Vorteil des Menschen bestehen können; das Verlangen aber nach Erlösung würde sich nur auf die Befreiung vom Übel richten, und nur insofern, als die Tugend dazu ein Mittel ist, auf Befreiung vom Bösen. Da aber auch der über seinen Vorteil aufgeklärteste Mensch die Befriedigung seines Willens, also die Erreichung seines Guts, der Gemütsruhe, nicht immer in seiner Gewalt hat, so wird er nur dann von aller Unruhe und Furcht befreit werden, wenn er seinen Willen in den Willen der allmächtigen Ursache ergeben hat.

Das nennt Descartes die intellektuelle Liebe zu Gott. Der Weg zu derselben besteht darin, daß wir zunächst erkennen, daß Gott ein Geist und daher unserm Geiste verwandt, dieser also ein Ausfluß der höchsten Intelligenz ist, dabei aber überlegen, daß Gott die unendliche Macht ist, und daß seine Vorsehung sich auf alles ohne Ausnahme erstreckt, seine Ratschlüsse untrüglich, seine Werke unermeßlich sind. Wer das erkennt, wird sich mit seinem Willen Gott so sehr verbinden, daß er ihn vollkommen liebt, und nur wünschen kann, daß Gottes Wille geschieht. Daraus folgt, daß er sich vor nichts mehr fürchtet, weil Gott es ist, der alles über ihn beschlossen hat, und daß er froh alles Gute annimmt, was Gott ihm gibt; und so wird er durch seine Liebe zu Gott vollkommen glücklich gemacht. Da nun diese Erkenntnis Gottes, aus welcher die Liebe zu ihm her-

[1] Epp. I, p. 1. 12.
[2] De methodo. p. 24.

vorgeht, nichts enthält, was nicht in der angebornen Idee Gottes enthalten ist, so zweifelt Descartes nicht daran, daß wir allein durch die Kraft unsrer eignen Natur Gott wirklich lieben können.[1]) Hier offenbart sich schon bei Descartes, der sich sonst als gläubiger römisch-katholischer Christ zeigt, eine Gleichgültigkeit gegen die positive Religion, die späterhin zur offnen Abwendung von derselben führte. Denn kann der Mensch durch das natürliche Licht seiner Vernunft Gott wirklich lieben und zur vollen Gemütsruhe gelangen, so bedarf er keiner positiven Religion, und ist er erst gleichgültig gegen dieselbe geworden, so wird das in ihr vorhandene Unbegreifliche und Auffällige ihm leicht so sehr widerwärtig, daß er sie gänzlich verwirft, zumal wenn die Übertreibungen der kirchlichen Meinungen manches wirklich Unvernünftige in die positiven Religionslehren eingemischt haben, und dies Unvernünftige, wie es wohl geschehen ist, als das eigentlich Wesenhafte und Heilbringende aufdringen.

Zugleich aber kommt in jenen Äußerungen des Descartes die Dürftigkeit jener religiösen Ansicht zu Tage. Diese Dürftigkeit beruht aber nicht sowohl auf der theoretischen Erkenntnis Gottes und deren Mängeln, sondern auf der eudämonistischen Ansicht.

Es fehlt zunächst alles Bewußtsein des Bedürfnisses einer Versöhnung mit Gott. Auf wirklich ethischem Standpunkte erkennt man, daß der menschliche Wille in seiner natürlichen Richtung sich mit dem heiligen Gott in Widerstreit befindet. Das aber ist ein unerträgliches Gefühl sich mit der heiligen, die Welt regierenden Macht in Feindschaft zu wissen; daher entsteht die Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott, d. h. nach einem Zustande, wo nicht allein der tatsächliche Widerstreit, sondern auch das Schuldbewußtsein (das Gedächtnis der Sünde), aufgehoben ist. Der Eudämonist dagegen weiß sich im Prinzip in der Richtung seines Willens mit seinem Gotte eins, denn er wähnt, sein Wille sei von vornherein auf das Gute gerichtet, und daß es ihm nur wegen der Endlichkeit seines Verstandes zuweilen begegne, einen Fehltritt zu tun.

Die Sehnsucht des ethischen Menschen geht aber nicht allein auf seine persönliche Versöhnung mit Gott, sondern sie erhebt sich noch höher; sie findet nur Ruhe in einer solchen Weltansicht, in welcher eine wirkliche Entwicklung der Welt zu einem Ziele hin, nämlich zur Herstellung eines vollendeten Reiches Gottes, aufgenommen ist. Der Eudämonist dagegen kann sich für seine Person beruhigen, wenn er eine solche Weltansicht gewinnen kann, die ihm notdürftig

[1]) Epp. I, p. 75, 76.

den Frieden seines eignen Gemüts bewahrt. Das Böse braucht für ihn nicht aus der Welt zu schwinden, sondern nur das Übel soll seine Person nicht empfindlich berühren. Daher braucht er keine wirkliche Weltentwicklung in seine religiöse Ansicht aufzunehmen, sondern kann es versuchen, sich hinsichtlich der Übel damit zu beruhigen, daß bei richtiger Einsicht die Welt, wie sie gegenwärtig ist, als eine vollkommene angesehen werden könne.

Die beiden eigentlich religiösen Probleme, in deren Zusammenhang auch erst die übrigen Fragen nach der Existenz, dem Begriffe und dem Wirken Gottes und ebenso nach der Unsterblichkeit der Seele religiöse Bedeutung gewinnen, die Fragen nach der Möglichkeit einer Versöhnung mit Gott und nach der Entwicklung der Welt zu einem vollendeten Reiche Gottes, sind dem Descartes unbekannt. Damit bearbeitet er auch die übrigen theoretischen Fragen nicht in religiösem, sondern in theosophischem oder metaphysischem Sinne. Das aber ist ein sehr bedeutender Unterschied. Denn der metaphysische Geist (die bloß theoretische Philosophie) geht seiner Natur nach auf eine Erkenntnis der inneren Möglichkeit des Wirklichen aus, er wird also meinen, sowohl von Gottes Existenz, als von der innern Möglichkeit eines absolut vollkommenen Geistes, als von dessen Wirksamkeit in der Welt ein wirkliches und exaktes Wissen erstreben zu müssen; und wird, solange er die Unmöglichkeit eines solchen Wissens nicht erkannt hat, eben durch dieses Streben zu allerlei Irrtümern notwendig verleitet werden. Der religiöse Sinn dagegen würde zwar ein solches Wissen von Gott nicht verschmähen, wenn es ihm geboten werden könnte, aber er hat es für seine eigentlich religiösen Bedürfnisse nicht durchaus nötig. Er kann sich begnügen eine vernünftig begründete Vorstellung von Gott und seinem Reiche zu haben, ohne diese Vorstellung zum exakten Wissen erheben zu müssen, ebenso wie der Praktiker eine metaphysische Erkenntnis der Möglichkeit der Veränderung nicht nötig hat, um handeln zu können.

Wir sehen bei Descartes die beiden spätern Hauptrichtungen der Religionsphilosophie, die theistische und pantheistische, gleichsam noch ungeschieden in Einem Keime zusammen. Seine Ansicht ist theistisch, aber viele seiner Begriffe führen zum Pantheismus. Mit Entschiedenheit steht er aber auf seiten derer, welche die (natürliche) Theologie an die Spitze der Philosophie stellen wollen, um den besten Weg derselben zu gehen, der von der Ursache zur Wirkung führt; und seine ethischen Ansichten enthalten schon den spätern soge-

nannten theologischen Rationalismus, der sich durch seinen Grundfehler, den Eudämonismus, in ein gegensätzliches Verhältnis zu dem von ihm unbegriffenen Wesen des Christentums setzte.

Malebranche.

Ziel der Religionsphilosophie.

Malebranche[1]) ist ein Schüler des Descartes. Als solcher hat er nicht mehr das Interesse ein philosophisches System von seinen Prinzipien an aufzuerbauen, sondern er sucht nur die Philosopheme seines Lehrers seinem religiösen Interesse gemäß zu verwenden und in einigen Stücken zu modifizieren. Seine religionsphilosophischen Ansichten sind aber dadurch vorzüglich interessant, daß sie das Bild eines Denkers zeigen, welcher seiner Meinung nach im ehrlichsten Theismus mitten innestehend doch in der Tat schon hart an den Grenzen des Pantheismus angekommen ist.

Das Hauptmotiv seines Denkens ist ein durchaus religiöses, und zwar bestimmter das Streben: die vollständigste Abhängigkeit des Menschen von Gott darzutun. Nicht undeutlich verrät er, daß eben diese Rücksicht es ist, welche ihn bei Annahme oder Verwerfung philosophischer Ansichten leitet;[2]) und daß eine Ansicht ihm dadurch wahrscheinlicher wird, wenn durch sie die Abhängigkeit von Gott erhöht zu werden scheint.

Eben dadurch aber, daß er diesen bestimmten Satz auf jeden Fall beweisen wollte, hat er sich vorzüglich seine Gedankenarbeit verdorben. Sobald nämlich beim Denken ein bestimmter Satz als das Ziel vorschwebt, bei welchem es auf jeden Fall ankommen soll, so gerät durch solche Tendenz die logische Richtigkeit, Genauigkeit und Vollständigkeit des Denkens, welche die einzige Maxime und Tendenz des Philosophierenden sein darf, in eine untergeordnete Stellung. Denn wenn nun jener auf jeden Fall zu beweisende Satz in Wahrheit nicht zu beweisen wäre, so müßte man, um zu seinem

---

[1]) Nicole Malebranche, geb. 1638 zu Paris, trat 22 Jahre alt in die Kongregation der Väter des Oratoriums Jesu ein. Diese war von einem Freunde des Descartes, dem Kardinal Berulle, gegründet und bezweckte wissenschaftliche Ausbildung der Kirchenlehre. Er starb 1715.

Sein Hauptwerk: De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. 1675.

[2]) De la recherche de la vérité. Paris 1721. t. 1, p. 221.

Zwecke zu gelangen, der logischen Richtigkeit des Denkens Abbruch tun und zur Sophistik seine Zuflucht nehmen. Es ist dies namentlich für das theologische Denken eine sehr gefährliche Versuchung. Durch Erziehung in einer bestimmten Kirche, durch den Trost, die Kraft, die Erhebung, welche jemand in einem bestimmten Dogma gefunden hat, ist es ihm so teuer geworden, daß er es bei seiner Seelen Seligkeit glaubt festhalten zu müssen. Jetzt soll dies Dogma nun denkend untersucht und wissenschaftlich gerechtfertigt werden! Aber die Möglichkeit schon, daß es falsch sei, scheint eine Lästerung zu sein; dazu ist sein Inhalt so reich, so wichtig, so göttlich, daß die armseligen logischen Grundsätze dagegen in nichts verschwinden; und was die Hauptsache ist: ein Mensch, der sein ganzes geistiges Leben von dieser erhabenen göttlichen Wahrheit, auf welcher das Ziel der Welt beruht, tragen und bewegen läßt, erscheint in einem bedeutend höhern Lichte, als ein anderer, welcher nur den Wahlspruch auf sein Denken geschrieben hat: die Wahrheit um der Wahrheit willen suchen und sich unter die Wahrheit beugen, welcher Art sie auch sein mag! — Wir werden nicht so voreilig sein und behaupten, dieses sei die philosophische und jenes die theologische Maxime; denn wenn auch die Theologie einer großen Gefahr ausgesetzt ist, jener zu erliegen, so besinnt sich doch eine gesunde Theologie leicht auf die Wahrheit, daß es wider das Gewissen ist, es darauf ankommen zu lassen, ob man sich zur Erreichung eines anscheinend noch so löblichen Zweckes zur Sophistik genötigt sieht oder nicht. Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit ist mit einer sittlichen Religiosität unverträglich. Es ist also nicht allein gefährlich, sondern geradezu falsch, irgend einen inhaltlichen Satz als das notwendig zu erreichende Denkergebnis vor der Untersuchung aufzustellen.

Aber selbst abgesehen hiervon, so ist jene Tendenz des Malebranche, eine in jeder Hinsicht absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott in Gedanken zu erreichen, der Religion nicht einmal förderlich. Denn diese Abhängigkeit wird nur dann in Wahrheit als absolut gefaßt werden können, wenn der Mensch nach seinem ganzen Wesen und Geschehen (Tun und Leiden) ganz und gar gleichsam in Gott hineingeschoben, d. h. wenn gedacht wird, daß er seinem Wesen nach nur eine besondere Determination der göttlichen Substanz ist, und daß das Geschehen in ihm nur den göttlichen Willen zu seiner innewohnenden Ursache hat. Damit schwindet aber in Wahrheit der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen und mit diesem Unterschiede die auf ihm beruhende Religion. Alle besonnene Religiosität hat es daher festgehalten, daß der Mensch seinem Sein und

Wesen nach ein anderer sei als Gott, und daß das menschliche Wollen und Handeln nicht eine bloße Form des göttlichen Tuns sei, sondern seine Ursache in dem Wesen des Menschen selbst habe; wobei die Möglichkeit einer göttlichen Einwirkung auf das menschliche Tun keineswegs ausgeschlossen bleibt.

So sehr es daher auch anerkannt werden muß, daß Malebranche von einem wirklich religiösen, und nicht etwa einem bloß metaphysischen Interesse in seine religionsphilosophischen Untersuchungen hineingetrieben ist, so lebhaft muß es bedauert werden, daß sein scharfsinniger und wahrheitsliebender Geist durch jenes Vorurteil sich hat blenden lassen. Denn im übrigen ist er sich wohl bewußt, daß bei aller warmen Frömmigkeit, von welcher er erfüllt ist, doch die philosophische Besonnenheit und Nüchternheit nicht verloren gehen darf. Das leuchtet besonders aus zwei höchst wichtigen Sätzen hervor, welche er aufstellt. In philosophischen Dingen, sagt er, dürfen wir nur unter der Bedingung etwas glauben, wenn uns die Evidenz dazu nötigt;[1]) und: selbst die Gewißheit des Glaubens hängt von der Kenntnis ab, welche uns die Vernunft von der Existenz Gottes gibt.[2]) Aus der Verbindung dieser beiden Sätze leuchtet uns bei Malebranche die reinste und ernsteste Wahrheitsliebe in Sachen der Religion hervor. Darf in der Philosophie nichts angenommen werden, wozu die Evidenz nicht nötigt, so erstreckt sich diese Maxime auch auf das Gebiet der geoffenbarten Religion (des Glaubens); denn deren Gewißheit beruht eben auf dem, was die Vernunft von der Existenz Gottes erkennt, also auf einem genauen wissenschaftlichen Denken über die göttlichen Dinge. Wenn also in der Philosophie nichts ohne zwingende Gründe für wahr gehalten werden darf, so auch nicht im Glauben.

Gehen wir nun zu dem Inhalte der Religionsbegriffe über, so finden wir hinsichtlich der Beweise für das Dasein Gottes und den damit zusammenhängenden Bestimmungen über das göttliche Wesen Malebranche allerdings in großer Abhängigkeit von Descartes, allein die Gruppierung und Betonung der Begriffe ist doch gemäß der oben angegebenen Tendenz eine etwas andere.

Beweise für das Dasein Gottes.

Der schönste, erhabenste, solideste und erste Beweis für das Dasein Gottes ist ihm die Idee, welche wir vom Unendlichen haben.

[1]) t. 2, p. 211, en matière de philosophie nous ne devons croire quoi que se soit, que lorsque l'evidence nous y oblige.

[2]) t. 1, p. 271.

Denn es ist ausgemacht, daß der Geist das Unendliche wahrnimmt, obwohl er es nicht begreift, und daß er eine sehr deutliche Erkenntnis von Gott, welche er nur durch die Verbindung mit ihm haben kann, weil man nicht begreifen kann, daß die Idee von einem unendlich vollkommenen Wesen eine geschaffene Sache sein könne. [1])

Aber nicht allein, fährt Malebranche fort, hat der Geist die Idee des Unendlichen, sondern er hat sie auch vor der des Endlichen, denn wir bilden den Begriff des unendlichen Wesens allein dadurch, daß wir den des Wesens haben, ohne daran zu denken, ob es endlich oder unendlich ist. Um aber den Begriff eines endlichen Wesens zu haben, muß man notwendig etwas von diesem allgemeinen Begriffe des Wesens abschneiden, welcher also vorausgehen muß. So nimmt also der Geist jede Sache nur in der Idee wahr, welche er vom Unendlichen hat; und weit entfernt, daß diese Idee aus der verworrenen Vereinigung der besonderen Wesen gebildet sei, wie die Philosophen meinen, so sind diese besondern Ideen nur Partizipationen der allgemeinen Idee des Unendlichen, ebenso wie Gott sein Wesen nicht von den Kreaturen erhält, sondern alle Kreaturen nur unvollkommene Partizipationen des göttlichen Wesens sind.

Man beachte, wie Malebranche an dieser Stelle dem Allgemeinen oder Unbestimmten das Unendliche gleich setzt; den allgemeinen Begriff aber sich nach Art des unendlichen Raumes denkt, von dem man etwas abschneiden muß, um bestimmte Räume zu gewinnen; und wie eben aus diesem Grunde in den Begriff des Allgemeinen ebensowohl der des Unbestimmten als des unendlich Vollen eingeht; um gleich von vornherein die Gefahr zu erkennen, in welcher bei Malebranche der Gottesbegriff schwebt. Er will Gott zwar ursprünglich als den unendlich Vollkommenen, als das ens realissimum denken, aber dies unendlich Volle droht doch in das absolut Leere umzuschlagen; denn wenn auf dieselbe Weise die Kreaturen unvollkommene Partizipationen des göttlichen Wesens sind, wie die besondern Begriffe Partizipationen des Begriffs des Unendlichen oder Allgemeinen, so ist das göttliche Wesen in allernächster Gefahr, als das absolut Unbestimmte gefaßt zu werden, dessen Determinationen die endlichen Dinge sind.

An einem andern Orte verknüpft er mit diesem ersten Beweise den zweiten Beweis des Descartes auf eigentümliche Weise.

Die Idee Gottes oder des Wesens im Allgemeinen, des Wesens ohne Einschränkung, des unendlichen Wesens, sagt er, ist keine Er-

[1]) t. 1, p. 218.

dichtung des Geistes. Es ist keine zusammengesetzte Idee, welche einen Widerspruch einschließen könnte; es gibt nichts Einfacheres, obgleich sie alles Wirkliche und alles Mögliche in sich begreift. Diese einfache und natürliche Idee des Wesens oder des Unendlichen schließt die notwendige Existenz in sich; denn es ist evident, daß das Wesen (ich sage nicht ein besonderes Wesen) seine Existenz von sich selbst hat, und daß das Wesen in Wirklichkeit nicht nicht sein kann, da es unmöglich und widersprechend ist, daß das wahrhafte Wesen ohne Existenz sei. Endlichen Dingen kann das Sein fehlen, weil sie nur am Sein teilnehmen und davon abhängen. Aber das Wesen ohne Einschränkung ist notwendig; es ist unabhängig, es hat alles nur von sich selbst. Alles was ist, kommt von ihm, und wenn irgend etwas ist, so muß jenes sein; aber es würde auch sein, wenn kein besonderes Ding vorhanden wäre.[1])

Es ist merkwürdig, wie viele Fehler der ehrwürdige Vater in diesen Sätzen zusammen gebracht hat. Der Nerv dieses angeblichen Beweises liegt in den Worten: Das Wesen oder das Sein kann nicht nicht sein; denn wäre das Sein nicht, so könnte ja nichts existieren. Das kann vernünftigerweise nichts anders heißen als: wäre es unmöglich den Begriff des Seins anzuwenden, also etwas absolut zu setzen, so könnte man nichts als seiend denken, weil nun aber tatsächlich etwas existiert, so muß der Begriff des Seins ein anwendbarer, gültiger sein. Wie ist's nun möglich, solche im Grunde nichts sagende Tautologien in einen Beweis für das Dasein Gottes zu verwandeln? Man muß zuerst die Gültigkeit eines Begriffs in seine absolute Position verwandeln, um heraus zu bekommen, daß das Sein selbst ist. Mit demselben Rechte könnte man

[1]) Da diese Evidenz im französischen Original noch besser einleuchtet, so wollen wir es hierher setzen: Or cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'existence necessaire: car il est évident que l'être (je ne dis pas un tel être) a son existence par lui-même, et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le veritable être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne soient pas, par ce que les corps sont tels êtres, qui participent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être sans restriction est necessaire, il est indépendant, il ne tient ce qu'il est que de lui même: tout ce qui est, vient de lui. S'il y a quelque chose, il est; puisque tout ce qui est vient de lui: mais quand il n'y aurait aucune chose en particulier, il serait; parce qu'il est pas lui même, et qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point. t. 1, p. 297. Ähnlich schreibt auch Foucher an Leibnitz: comment serait il possible qu'aucune chose existat, si l'être même, ipsum esse, n'avait l'existence? Mais bien au contraire ne pourrait-on pas dire avec plus de raison, qu'il n'y a que lui qui existe véritablement, les êtres particuliers n'ayant rient de permanent? Semper generantur et nunquam sunt.

Leibnitii opp. phil. ed. Erdmann. Berolini 1840. p. 117.

aber auch sagen: das Nichtsein existiert, denn sein Begriff ist auch ein anwendbarer, gültiger. Um aber zu diesem Fehler verleitet zu werden, muß man sich gewöhnt haben, das Allgemeine als das Unabhängige, das Besondere aber als das von ihm Abhängige zu betrachten, und diese Unabhängigkeit und Abhängigkeit, welche als bloß logisches Verhältnis richtig gedeutet werden kann, als ein reales Verhältnis, wie zwischen Ursache und Wirkung, aufzufassen. Um diesen zweiten Fehler aber auf den Begriff des Sein anzuwenden, muß man diesen Begriff als einen allgemeinen fassen, der durch die Dinge, welche man als seiend setzt, determiniert werden, und also in den Begriff der Dinge, wie die realen Prädikate derselben, mit eingehen könne. Dann hat man allerdings mit einem Schlage das allgemeine Sein als selbst existierend und als das besondere Sein hervorbringend. Um sich nun aber vorstellen zu können, wie dies allgemeine Sein das Urwesen für die unermeßliche Mannigfaltigkeit der besondern Dinge sein könne, muß man dann noch den Fehler begehen, den Umfang eines Begriffs mit seinem Inhalte zu verwechseln, und alles das, was man als seiend setzt, als in dem allgemeinen Sein enthaltene Realitäten anzusehen. Dann erhält man jenen wunderbaren Begriff eines Wesens, welches zugleich das allereinfachste und dabei doch unendlich volle ist, ein Begriff von dem Malebranche selbst so scharfsichtig und ehrlich ist zu sagen, daß wir ihn nicht begreifen können.[1])

Hieraus wird man es erklärlich finden, wie bei Malebranche die Begriffe des ens realissimum und des reinen Seins ineinanderlaufen und daraus seine übrigen Äußerungen über Gottes Wesen, seine Erkennbarkeit und sein Wirken verstehen können.

Gott, das allerrealste Wesen.

Das ens realissimum, welches alle Realitäten hat, gehört natürlich nicht in die Reihe der besonderen Wesen, denen nur einige Realität zukommt, es ist daher das Wesen im Allgemeinen, d. h. sowohl das Wesen, welches alle wirkliche und mögliche Realitäten aller Dinge in sich zusammenfaßt, als auch das reine Sein. Daher kommt ihm im absoluten Sinne allein das Sein zu; denn alle Realität, sowohl der Existenz als der Essenz nach, welche die besondern Wesen besitzen, kann ihnen nur von diesem Urwesen mitgeteilt sein.[2]) Aus dieser

[1]) t. 1, p. 217, nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres.

[2]) t. 1, p. 268, il n'y a que Dieu, qui ait proprement l'être.

Gleichsetzung Gottes mit dem allgemeinen Sein folgt weiter, daß der Mensch notwendig immer an Gott denken muß, oder wie Schleiermacher sagen würde, daß das Gottesbewußtsein im menschlichen Bewußtsein immer mitgesetzt ist. Der Mensch nämlich denkt, wenn er denkt niemals an nichts, denn an nichts denken heißt: nicht denken; er denkt also immer ein Sein, nun ist aber Gott alles Sein, folglich muß der Mensch immer an Gott denken. Denn er denkt immer eine Realität, welche das Wesen Gottes mit konstituiert.[1]) Aber dennoch soll der Mensch Gott nicht nach seinem absoluten Sein, d. h. seiner Essenz erkennen können, sondern nur insoweit als Gottes Wesen auf die Kreaturen Bezug hat und diese an demselben teil haben können.[2]) Das scheint freilich auf den ersten Blick mit dem vorigen im Widerspruch zu stehen. Denn wenn Gott das ens realissimum ist, und demnach in ihm alle Realitäten enthalten sind, welche wir an den besondern Dingen wahrnehmen; diese Realitäten aber seine Essenz ausmachen, so scheint ja der Mensch, wenn auch nicht die ganze Fülle der göttlichen Realitäten, doch immerhin einige derselben erkennen zu können, und vielmehr also die Meinung des Spinoza die richtige zu sein, welcher wenigstens von den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung Gottes eine adäquate Erkenntnis zu haben behauptete. Allein Malebranche scheint richtig gesehen zu haben, wenn er es auch nicht klar ausgesprochen hat, daß dasjenige, was wir als das reale Wesen der Dinge anzusehen pflegen, so sehr mit Negationen durchdrungen ist, daß wir, wenn wir alle Negation davon ausscheiden wollen, nicht mehr wissen, was denn eigentlich das positive Wesen der Dinge oder ihre wahre Realität und Vollkommenheit sein möge. In diesem Gefühle, scheint es, will er die Realitäten der Dinge nicht ohne weiteres auf Gott übertragen wissen, sondern sagt: „Wie Gott die Vollkommenheit der Materie in sich schließt, ohne materiell zu sein, so begreift er auch die Vollkommenheit des Geistes in sich, ohne Geist zu sein, wie wir die Geister fassen; sein wahrer Name ist: der, welcher ist; das Sein ohne Schranken, alles Sein, das unendliche, universelle Sein.“[3]) Aber hiermit stürzt er nur in eine neue Verlegenheit. Denn auf gleiche Weise wird man auch von allem andern, was man für eine Realität hält, sagen müssen: Gott enthält zwar die Vollkommenheit derselben, z. B. der Liebe, Gerechtigkeit, Weisheit usw. ohne doch liebreich, weise, gerecht zu sein, wie wir diese Begriffe fassen. Wenn nun diese

[1]) t. 1, p. 226. 299.
[2]) p. 217.
[3]) p. 236.

und dergleichen Begriffe von Gott und dem Menschen nicht univoce gebraucht werden, d. h. gesagt wird, daß sie in Bezug auf Gott einen andern Sinn haben, und doch dieser andere Sinn nicht angegeben wird, so verschwindet damit alle Bestimmtheit der Erkenntnis Gottes und der Begriff des ens realissimum schrumpft trotz seiner angeblichen Fülle eben weil diese gänzlich unbekannt bleibt, in den leeren Begriff des reinen, unbestimmten Seins zusammen; also in einen Begriff, dem alles fehlt, was ihn zum Gegenstande der höchsten Verehrung machen könnte.

Aber weil Malebranche seine ganze Untersuchung auf den Gegenstand seiner höchsten Verehrung und Liebe gerichtet hat, fährt er trotzdem fort, Gott im Ernste eben diejenigen Vollkommenheiten beizulegen, auf denen jene Verehrung beruht; Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, deren Offenbarungen er in der vorhandenen Welt erblickt.[1])

In diesem Widerspruch aber zwischen der Einfachheit des absoluten Seins und der unendlichen Fülle des allerrealsten Wesens sieht Malebranche leider nur eine natürliche Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens.[2]) Man kann es bei diesem Punkte nur lebhaft bedauern, daß sich Malebranche nicht an seinen allgemeinen Grundsatz erinnert hat, welcher ihm verbietet, in Sachen der Philosophie etwas zu glauben, wenn ihn die Evidenz nicht dazu nötigt; man ist dadurch um den Vorteil gekommen zu sehen, wie ein so ehrlicher und scharfsinniger Geist, wie Malebranche, sich aus dieser Verlegenheit gezogen haben möchte. Denn offenbar hätte er sehen müssen, daß ihm die Evidenz verbot, ein vollkommen einfaches Wesen zu setzen, welches eine unendliche Mannigfaltigkeit in sich begriff, denn ein solcher Begriff ist in sich widersprechend. War er freilich durch einen ihm richtig scheinenden Schluß auf die Annahme eines solchen Wesens geführt, so konnte er sich genötigt fühlen, es zu setzen, aber auf der andern Seite mußte der innere Widerspruch in dem Begriffe eines solchen Wesens ihm dieses verbieten, und da Gebot und Verbot von denselben logischen Regeln ausging, mußte er sich in einer Gedankenklemme fühlen, in welcher er es nicht würde haben aushalten können, wenn sie ihm zum Bewußtsein gekommen wäre. Aber leider beruhigt er sich hier mit dem gewöhnlichen Troste der Unbegreiflichkeit Gottes, unter deren Hülle die Theologie von jeher die ärgsten selbstgemachten Widersprüche ertragen hat. Zur Entschuldigung dieses Verfahrens gereicht

[1]) t. 1, p. 248 sq.
[2]) p. 217.

es freilich, daß man ja mit dem vollsten Rechte von einer Unbegreiflichkeit Gottes redet, insofern man darunter seine Unerkennbarkeit versteht. Aber die Unmöglichkeit, das göttliche Denken, Wollen und Wirken zu durchschauen, beruht nicht darauf, daß dieses an sich (also auch für Gott selbst) unbegreiflich oder widersprechend wäre, sondern weil dem endlichen Denken die nötigen Daten fehlen, welche zu einem solchen Begreifen nötig sind. Jedoch die göttliche Unbegreiflichkeit muß einmal anerkannt werden, und man glaubt deshalb, ohne zu untersuchen, woher sie stamme, einen Freibrief zu haben, um in dem Gottesbegriffe auch die abenteuerlichsten Widersprüche zusammenzuhäufen. Daraus entspringt denn der sehr große Übelstand, daß man nicht allein sich einbildet, trotz solcher Widersprüche sich eine Wissenschaft von den göttlichen Dingen beilegen zu dürfen, sondern auch meint: weil man solche Widersprüche im Gottesbegriffe beibehalten müsse, wären sie dadurch auch für das Gebiet der weltlichen Wissenschaften erlaubt, ja geboten.

Sehen wir nun auf die vorwiegende Absicht Malebranches zurück, die in jeder Hinsicht vollkommene Abhängigkeit der Kreatur, insbesondere des Menschen, von Gott zu erweisen, so ist leicht zu sehen, wie sehr sein Begriff vom göttlichen Wesen ihm dazu geeignet scheinen mußte. Denn nun glaubte er zeigen zu können, daß nicht allein die Essenz und Existenz jeglichen Geschöpfes in dieser Abhängigkeit begriffen sei, sondern auch das ganze innere wie äußere Geschehen, beim Menschen also das Denken, Wollen und Handeln, nicht nur von Gott selbst unmittelbar und allein bewirkt, sondern auch auf ihn allein bezogen sei. Und dies letztere ist es, worauf es ihm vorzüglich ankommt; solche Sätze über das menschliche Denken und Wollen zu gewinnen, aus welchen hervorgehen soll, daß es seiner Natur nach gar keinen andern Gegenstand und Zweck als Gott selbst haben könne. Es wird nicht ohne Interesse sein, seinen Ausführungen dieser Gedanken im einzelnen nachzugeben.

Nachdem Malebranche dem allerrealsten Wesen, als dem allgemeinen Sein, das wahre Sein im eigentlichen Sinne allein beigelegt hatte, war es nur folgerichtig, es auch als die Ursache der Wirklichkeit alles Geschehens in den einzelnen Wesen zu setzen. Denn das Seiende allein kann im wahren Sinne Ursache sein. Malebranche setzt daher alle Kreaturen als an sich passiv; er schreibt ihnen je nach ihrer Natur nur die Möglichkeit bestimmter Tätigkeiten zu; aber daß die Handlung wirklich eintritt, ist in jedem einzelnen Falle allein Gottes unmittelbare Tätigkeit. „Die Materie, sagt er, ist ihrer Natur nach beweglich und gestaltungsfähig, sie kann sogar nicht ohne Ge-

stalt existieren. Aber sie bewegt sich nicht selbst, sie gestaltet sich nicht selbst, dazu hat sie keine Fähigkeit. Der Geist ist seiner Natur nach der Bewegung und der Idee fähig; aber er bewegt sich nicht selbst, er erleuchtet sich nicht selbst. Gott ist's, der alles Physische sowohl in den Geistern, als in den Körpern wirkt." Ja, er will lieber zugeben, daß die natürlichen Körper ein Prinzip der Bewegung in sich haben, als daß der menschliche Geist sich selbst Licht und Bewegung gäbe. „Wenn Gott nicht alles tut, so tue er wenigstens das Größte und Vollkommenste in der Welt."[1])

Okkasionalismus.

Von dieser allgemeinen Ansicht ist der Okkasionalismus, den man als die hervorragendste Eigentümlichkeit Malebranches zu bezeichnen pflegt, nur eine besondere Form. Er selbst geht an dem Orte, wo er den Okkasionalismus erhärten will, eben von jener allgemeinen Ansicht aus.[2]) „Es gibt," sagt er, „nur einen wahren Gott, die Natur oder die Kraft eines jeden Dinges ist nur der Wille Gottes, alle natürlichen Ursachen sind nicht wahrhafte, sondern nur gelegentliche." Diese besondere Form aber, unter welcher er Gott als die alleinige Ursache der Wirklichkeit jedes Geschehens ohne alle Mitwirkung der Kreaturen (also im Widerspruch mit der gewöhnlichen Ansicht von einem concursus Gottes und der Kreaturen) auffaßt, entspringt aus seiner Abhängigkeit von der cartesischen Philosophie. „Wir haben, erklärt er, nur zwei Arten von Ideen, die von Geistern und Körpern, und können, wenn wir etwas begreifen wollen, nur aus diesen beiden Ideen folgern. Nun ist es aber evident, daß die Körper, kleine und große, nicht die Kraft haben sich zu bewegen, also müßte man schließen, daß sie durch den Geist bewegt werden. Allein wenn man die Idee, welche man von den endlichen Geistern hat, untersucht, so sieht man keine notwendige Verbindung zwischen ihrem Willen und der Bewegung eines Körpers, man sieht im Gegenteil, daß es eine solche gar nicht geben kann. Man muß also schließen, daß es keinen endlichen Geist gibt, welcher den Körper bewegen kann. Wenn man dagegen an die Idee Gottes, d. h. eines unendlich vollkommenen und also auch allmächtigen Wesens denkt, so erkennt man, daß es eine Verbindung zwischen seinem Willen und der Bewegung aller Körper gibt, und daß es unmöglich ist, daß er wolle, ein Körper solle bewegt sein und daß er es doch nicht sei. Wenn daher eine Kugel sich

[1]) t. 2, p. 263. 264.
[2]) t. 2, p. 38 sq.

318541

bewegt, und durch ihre Begegnung mit einer andern diese in Bewegung setzt, so teilt sie ihr nichts mit, von dem, was sie hätte; denn sie hat ja selbst nicht die Kraft, welche sie ihr mitteilen sollte. Indes ist eine Kugel die natürliche Ursache der Bewegung, welche sie mitteilt, d. h. aber nicht die reelle und wahrhafte, sondern nur die gelegentliche, welche den Urheber der Natur bestimmt, auf solche oder andere Weise bei solcher oder anderer Begegnung zu wirken. Alle Kräfte der Natur sind daher nur der immer wirksame Wille Gottes.

Ebenso aber sind auch die edelsten Geister in einer ähnlichen Ohnmacht. Sie können nichts erkennen, wenn Gott sie nicht erhellt, sie können nichts fühlen, wenn Gott sie nicht modifiziert, sie sind nicht fähig etwas zu wollen, wenn Gott sie nicht bewegt. Und selbst wenn sie in sich die Macht hätten, die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu lieben, so würden sie doch nichts vermögen, wenn sie nichts außerhalb ihrer selbst hervorbringen können. Nun ist es aber evident, daß sie auch nicht den geringsten Körper bewegen können, da es keine notwendige Verbindung zwischen dem Willen, welchen wir z. B. haben, unsern Arm zu bewegen und der Bewegung dieses Armes selbst gibt. Denn um unsern Arm zu bewegen, müßten wir wissen, was wir tun müßten, um die Lebensgeister so zu lenken, daß sie die dazu nötigen Bewegungen ausführen. Daher geschieht es durch die fortwährende Tätigkeit Gottes, daß unsere Wollungen von solchen Bewegungen unseres Körpers begleitet sind, welche geeignet sind, sie auszuführen, und daß die Bewegungen unseres Körpers, welche mechanisch in uns in Hinsicht auf ein Objekt entstehen, von einer Passion der Seele begleitet sind, welche uns bewegt das zu wollen, was in diesem Falle dem Körper nützlich erscheint."[1])

Um diese Ansicht hervorzubringen, mußten sich mehrfache Irrtümer einander begünstigen. Malebranche hatte zunächst von Descartes den Gedanken aufgenommen, daß das Wesen dessen, was wir Körperwelt nennen, in der Ausdehnung bestehe, die Substanz des Geistes aber sei das Denken. Wenn er nun lediglich aus diesen Begriffen etwas ableiten wollte, so konnte er natürlich weder begreifen, wie die Körper in sich die Kraft hätten, sich zu bewegen, noch die Geister die Kraft die einzelnen Gedanken aus sich hervorzubringen; noch endlich wie aus einer räumlichen Bewegung etwas so Verschiedenartiges wie ein Gedanke folgen könne und umgekehrt. Denn in dem bloßen Begriffe der Ausdehnung liegt nicht der der Bewegung; in

[1]) t. 1, S. 318.

dem allgemeinen Begriffe des Denkens nicht die einzelnen Gedanken; und in dem Begriffe der Bewegung oder Ortsveränderung ebensowenig der Begriff einer Vorstellung der eines Willens. Kennt man freilich keine andere Denkmethode als die analytische, nach welcher man in dem Begriffe dessen, was Ursache sein soll, schon den Begriff dessen, was durch sie bewirkt wird, finden will, so wird man nie einen wirklichen Kausalzusammenhang begreifen. Malebranche hatte mit Descartes wohl den alten influxus physicus verworfen, aber er konnte sich doch keine andere Kausalität denken, als die nach dem Schema dieses verworfenen Begriffs vor sich gehen sollte. Wollte er also die gegebenen Erscheinungen sowohl die Veränderung überhaupt, als insbesondere des scheinbaren gegenseitigen Kausalzusammenhangs zwischen Geist und Körper erklären, so hätte er sowohl von der bloßen analytischen Methode loslassen, als auch für Körper und Geist andere Begriffe suchen müssen. Anstatt dessen aber sah er sich nach einer andern Kraft um, welche das bewirken sollte, was seine mangelhaften Begriffe nicht leisten konnten. Denn einerseits lag ihm ein Mißtrauen gegen seine Begriffe von Körper und Geist fern, weil sie nach der damaligen Denkmethode, welche in dem allgemeinen Begriffe einer Sache ihr Wesen sah, regelrecht gebildet waren, andrerseits bot sich ihm die andere Auskunft, eine andere Kraft, nämlich die göttliche Allmacht, zu Hilfe zu rufen, nur zu leicht dar. Denn hatte er von vornherein dem ens realissimum allein das Sein im wahren Sinne beigelegt, so mußte er konsequent ihm allein auch das Wirken im wahren Sinne zuschreiben. So hinderte bei ihm eine voreilige theologische Auffassung der Sache die tiefere metaphysische Erforschung.

Ein Zweifel aber, ob Gott das könne, was die Kreaturen nicht konnten, schien ihm um so mehr ausgeschlossen, als es ja schon im Begriffe der Allmacht lag, daß nichts sei, was sie nicht vermöge. Indessen hätte er sich doch nicht so einfach auf die bloße Allmacht Gottes berufen dürfen, — wie er es tut —, sondern nachweisen müssen, daß der Begriff Gottes und der der Welt, namentlich der Begriff der Körperwelt, nicht disparat seien. Denn wenn deshalb zwischen Geist und Körper kein Kausalzusammenhang sollte bestehen können, weil zwischen ihnen keine notwendige Verbindung (in Begriffen) gefunden werden könne, so mußte eben gezeigt werden, daß eine solche Verbindung zwischen Gott und der Welt sei, daß es also im Begriffe Gottes z. B. liege, eine körperliche Bewegung hervorzubringen, also selbst ein Körper zu sein, da nach den Prinzipien der kartesischen Philosophie die Ursache körperlicher Bewegung nur

wieder ein Körper sein kann. Indessen kann man diesen Mangel leicht aus den eigenen Gedanken Malebranches ergänzen. Es ist nämlich nach ihm die Eigentümlichkeit des Unendlichen zugleich „Eins und alle Dinge“ zu sein, gleichsam zusammengesetzt zu sein aus einer Unendlichkeit von Vollkommenheiten und so einfach, daß jede Vollkommenheit, welche es besitzt, alle ohne realen Unterschied einschließt; denn da jede göttliche Vollkommenheit unendlich ist, so macht sie das ganze göttliche Wesen aus.[1]) Gott hat also, als ens realissimum die Vollkommenheit der Geister und Körper in sich, ist ihnen also nicht disparat und kann deshalb auf sie einwirken. Aber freilich wird diese Rechtfertigung der Kausalität Gottes um den sehr teuren Preis erkauft, daß Gott nun das absolute Dunkel wird, in welchem aller Unterschied verschwunden ist, selbst der sonst so sehr mit Recht festgehaltene Unterschied zwischen Körper und Geist!

Indessen noch ein anderer Punkt bedarf in diesem Gedankengange der Aufhellung. Malebranche weicht nämlich darin von Descartes ab, daß dieser dem Geiste kraft seiner Natur, als realem Denken, die fortwährende Erzeugung von Gedanken zuschreibt, während jener dies entschieden leugnet. Er sagt, daß das Wesen des Geistes zwar der Gedanke ist, aber nicht dieser oder jener Gedanke, sondern der substantielle Gedanke, welcher aller Arten von Modifikationen oder Gedanken fähig ist.[2]) Die Seele ist also nicht, wie bei Descartes ein wirkliches Denken, wie der Körper eine wirkliche Ausdehnung, sondern nur ein mögliches, dessen complementum possibilitatis (Ergänzung der Möglichkeit) wiederum die göttliche Allmacht sein muß. In dieser Abweichung von seinem Vorgänger wurde Malebranche durch einen Satz desselben selbst bestärkt. Nach Descartes hat das Nichts keine Eigenschaften, was also Eigenschaften hat ist nicht nichts, ist also (!) ein existierendes Wesen. Nun haben aber die Ideen viele Eigenschaften, also haben sie eine sehr reelle Existenz. Folglich kann die Seele nicht die Ideen hervorbringen, denn das wäre eine eigentliche Schöpfung.[3]) Überhaupt aber können die Ideen nicht geschaffen sein, denn es gibt unendlich viele Ideen, nichts Unendliches aber ist geschaffen.[4]) Deshalb sind auch die Ideen weder zugleich mit der Seele anfänglich geschaffen, noch werden sie in dem Augenblicke

[1]) t. 2, p. 265. Wer sieht hier nicht das berühmte ἓν καὶ πᾶν, und die Schellingsche Identität in der Totalität mit deutlichen Worten schon ausgesprochen!

[2]) t. 1, p. 186.

[3]) p. 209.

[4]) p. 213.

hervorgebracht, wo wir sie wahrnehmen.[1]) Sie können also ihre Existenz allein in Gott von Ewigkeit her haben, und sind eben die ewigen Wahrheiten im göttlichen Verstande, welche weil unerschaffen, auch selbst vom göttlichen Willen unabhängig sind.[2])

Dies sind die Hauptgründe der berühmten Behauptung, daß wir alle Dinge (die wir nur vermöge ihrer Ideen wahrnehmen) in Gott sehen, und daß wir nur die sehen, welche Gott uns zeigen will.[3]) Einen andern Grund entnimmt Malebranche seiner psychologischen Theorie, nach welcher der Geist, wenn er ein besonderes Wesen sehen will, zuerst auf alle Wesen insgesamt sieht, ebenso wie das Wollen sich zunächst auf alle Güter ohne Unterschied richtet, wenn es etwas besonderes will. Nun könnte jedoch der Geist seinen Blick nicht auf alle Wesen richten, wenn sie ihm nicht gegenwärtig sind; das aber kann nur dadurch der Fall sein, daß ihm Gott, in welchem alle Ideen enthalten sind, gegenwärtig ist.[4]) Gott also hebt aus der unbestimmten unendlichen Menge der Ideen, welche dem Geiste allerdings vermöge der Gegenwart Gottes gegenwärtig sind, diejenigen hervor, welche der Geist in jedem Falle sehen soll, und Gott richtet sich dabei in jedem einzelnen Falle nach den jedesmaligen Bewegungen der Körper, welche diese Ideen im Geiste hervorgebracht haben würden, wenn sie das vermöchten.

Malebranche hängt zwar mit großer Vorliebe an diesem Gedanken, daß wir die Dinge nur in Gott sehen, sofern sie uns Gott zeigen will; um die Erleuchtung des Geistes gänzlich von Gott ab hängig sein zu lassen. Allein er geht in diesem Punkte doch nicht weit genug. Denn es ist nur das Wirkliche außer ihr, welches die Seele vermittelst der Ideen wahrnimmt.[5]) Ihre eigenen Passionen, Sensationen, Imaginationen, Inklinationen nimmt sie nicht durch Ideen wahr, denn sie sind in der Seele oder vielmehr die Seele selbst in irgend einer ihrer Modifikation. Auch kennen wir die Seele selbst nicht durch ihre Idee, sondern nur durch die innere Erfahrung; denn hätten wir die Idee der Seele, so könnten wir aus ihr alle ihre Modifikationen a priori ableiten, wie wir das bei der Idee der Ausdehnung können.[6]) Dadurch entnimmt Malebranche aber offenbar eben das für die Religion unmittelbar wichtigste Gebiet des Geistes

[1]) p. 214 sq.
[2]) t. 2, p. 254.
[3]) t. 1, p. 216.
[4]) t. 1, p. 218.
[5]) p. 223.
[6]) p. 205. 223.

der göttlichen Kausalität, den ganzen Reichtum der innern Erfahrung. Denn wenn er auch die Sensationen, Imaginationen usw. selbst von Gott gewirkt sein läßt, wie überhaupt das ganze Gebiet des Begehrens und Wollens — worüber später noch besonders gesprochen werden muß — so fehlt doch bei ihm die Bestimmung, daß nun auch das Bewußtsein der Seele von diesen innern Vorgängen auf göttlicher unmittelbarer Kausalität ruhe.

So geht also die Absicht Malebranches dahin, weit abweichend von der gewöhnlichen Theologie, Gott nicht bloß, gleichsam im Augenblicke des Schaffens, alle Aktivität, den Geschöpfen aber Passivität zuzuschreiben, sondern er soll auch nach der Schöpfung in der Erhaltung und Regierung der Welt dasselbe Verhältnis bleiben: Gott allein tut alles, die Geschöpfe verhalten sich rein passiv.

Ehe wir nun zur Betrachtung des religiösen Motivs übergehen, welches dem Malebranche diese eben dargelegte metaphysische Ansicht lieb machte oder vielleicht ursprünglich bewog, sie anzunehmen, müssen wir zur Vorbereitung noch einige Bemerkungen über den von ihm gesetzten Zweck der Weltschöpfung folgen lassen.

Verhältnis Gottes zur Welt.

Ebensowenig wie Descartes denkt Malebranche an eine wissenschaftliche Aufhellung des Begriffs der Schöpfung. Nur beiläufig und seiner Konsequenzen unbewußt spricht er einen Satz aus, welcher ihn von den gewöhnlichen Meinungen über die Schöpfung hätte entfernen müssen: der Übergang des Seins ins Nichts oder des Nichts ins Sein ist gleich unmöglich.[1]) Dagegen stimmt er mit den überlieferten Ansichten darin überein, daß er behauptet: Gott schaffe frei, da es kein notwendiges Verhältnis Gottes zur Welt gebe. „Die Welt ist keine notwendige Emanation Gottes, wie die Emanation des Sohnes und des heiligen Geistes."[2]) Dieser Satz scheint zwar das Gegengewicht gegen die an den Pantheismus streifenden Sätze, welche wir oben bemerkt haben, zu halten, allein er kann diesem das Übergewicht doch nicht streitig machen, da jener Satz nicht in den Prinzipien des Malebranches enthalten ist. Die Annahme einer freien Schöpfung der Welt verträgt sich nämlich nur mit einer solchen Philosophie, welche es durch ihre metaphysischen Prinzipien versteht, Gott und die Welt dem Sein nach auseinander zu halten. Wenn man aber, wie Malebranche das ens realissimum an die Spitze stellt, und danach

[1]) t. 1, p. 256.
[2]) t. 2, p. 214.

das wesentlich Seiende ursprünglich als Einschränkungen des göttlichen Wesens faßt, so hat man gar keinen metaphysischen Grund diese endlichen Einschränkungen dem Sein nach von der unendlichen Substanz Gottes zu unterscheiden; denn dann würden dieselben Realitäten zweimal gesetzt werden, einmal in ihrer Totalität und Einheit in Gott und sodann noch einmal gleichsam vereinzelt und zerstreut in den weltlichen Wesen. Zu dieser Verdoppelung aber ist gar kein Grund vorhanden; denn es ist viel einfacher anzunehmen, daß die Realitäten, welche wir in den weltlichen Dingen bemerken, eben die göttlichen Realitäten selbst sind, die wir in der Auffassung der einzelnen weltlichen Dinge natürlich getrennt und vereinzelt sehen, während wir sie in der Anschauung der ganzen ungeteilten göttlichen Substanz in der Einheit und Totalität schauen. Hiernach würde, wie es eben dem Pantheismus eigen ist, der Unterschied zwischen Gott und Welt nur in der Verschiedenheit der Ansicht bestehen.

Indessen scheint Malebranche gar nicht zu ahnen, daß das System der Immanenz aller Dinge in Gott die Folge seiner Prinzipien ist, er scheint vielmehr, der emanatistischen Ansicht näher stehend, die Welt, weil in ihr dieselben Realitäten sind, wie in Gott, als eine Art Emanation (Ausfluß) des göttlichen Wesens zu denken, die aber nicht durch irgend eine Notwendigkeit, sondern durch den freien Willen des ens realissimum erfolgt sei. Eben deshalb kann er nun auch von einem göttlichen Zwecke der Schöpfung reden. Was er von demselben berichtet, folgt aus seiner Grundanschauung vom ens realissimum in Verbindung mit der eudämonistischen Grundlage seiner Ethik. Gott enthält alle Realität in sich, und ist eben deshalb das höchste Gut. Weil man aber nur deshalb etwas lieben kann, weil es ein Gut ist, oder als solches erscheint, so kann Gott eigentlich nur sich selbst lieben, weil in ihm eben alle Güter enthalten sind;[1]) seine Geschöpfe aber kann er nur in dem Maße lieben, als sie an seiner eignen Realität Teil haben. Ist Gott das höchste Gut, und muß dies ethischerweise der Zweck alles Handelns sein, so kann er auch nur um sein selbst willen etwas tun. Daher ist der prinzipale Zweck der Schöpfung Gott selbst, der weniger prinzipale die Geschöpfe. In diese kann Gott aber eben um deswillen seinen Zweck nicht setzen, weil sie nicht alle Arten von Gütern einschließen.[2]) Da ferner die natürlichen Neigungen der Geschöpfe, oder ihr Wollen, nur beständige Eindrücke des göttlichen Willens sind, und also diesem ähnlich sein müssen, so

[1]) t. 1. p. 250.
[2]) t. 1. p. 249.

kann der Gott, welcher sich selbst liebt, kein Geschöpf geschaffen haben, welches ein minder begehrenswertes Gut mehr lieben kann, als das höchste. Daher muß der prinzipale Zweck der Kreaturen bei ihrem Wollen der Ruhm Gottes, und erst der weniger prinzipale ihre eigene Erhaltung sein.

Aber nicht allein ethisch muß er so sein, sondern er ist auch physisch von selbst nicht anders. Denn die natürliche Neigung oder der Wille des Menschen ist, als fortwährender Antrieb von seiten Gottes, eben seiner Natur nach eine Tendenz nach dem höchsten Gute oder nach Gott.[1]) Sonach ist also unser Geist seiner Natur nach im Erkennen sowohl wie im Handeln lediglich auf Gott gerichtet. Was wir erkennen, ist nur eine Einschränkung der Idee Gottes, und jede Willensbewegung, die sich auf ein endliches Gut bezieht, ist auch nur eine Determination ihrer Bewegung zum Schöpfer;[2]) so daß Gott und Kreaturen zusammen zum alleinigen Gegenstand und Zweck ihres Denkens und Handelns ihn, das allerrealste Wesen und das höchste Gut haben.

Hier nun tritt der eigentlich religiöse Grund ein, weshalb Malebranche so großes Gewicht auf seine metaphysische Grundanschauung legt, daß nämlich Gott die alleinige Ursache von Allem ist, mit Ausschluß jeder wahren zweiten Ursache. Denn, wenn Gott nicht die alleinige Ursache wäre, so könnte unser Wille sich nicht auf ihn als das höchste und alleinige Gut richten. Wir würden ihn nicht als den einen wahren Gott verehren, da die Annahme der causae secundae zum Polytheismus führt. Malebranche geht nämlich von dem Satze aus, daß es nicht allein moralisch, sondern auch physisch notwendig sei, die Ursache seines Vergnügens zu lieben.[3]) Glaubt man also, daß die Dinge der Welt in sich selbst die Macht haben, uns Schmerzen oder Freude zu bereiten, so wird man als seine Güter Dinge betrachten, über die wir unendlich erhaben sind, sich gleichsam mit Wut zu den Körpern wenden und in eine gänzliche Vergessenheit Gottes geraten.[4]) Daher kann nur eine heidnische Philosophie die substantiellen Formen (d. h. eben die Fähigkeit der Dinge aus sich selbst zu wirken) zulassen, nicht aber eine christliche;

[1]) t. 1. p. 5. par ce mot de volonté ou de capacité, qu'a l'âme d'aimer differens biens, je prétens désigner l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé et en général.

[2]) t. 1. p. 219.

[3]) t. 2. p. 323. non seulement il est juste, il est même comme nécessaire que la cause de notre bonheur soit l'object de notre amour.

[4]) t. 1. p. 72. 251.

denn wer die Dinge für die Ursachen seines Schmerzes oder seiner Freude hält, wird sie für seine Götter halten, oder so lieben und fürchten, wie der wahre Gott allein geliebt und gefürchtet werden darf. [1])

Vom Standpunkte des Eudämonismus ist diese Ansicht vollkommen konsequent. Ist die Glückseligkeit der höchste ethische Bestimmungsgrund des Handelns, so ist unter den Objekten des Wollens dasjenige das wertvollste, welches die Glückseligkeit zu verursachen im stande ist. Steht es also aus andern Gründen fest, daß es nur einen Gott, d. h. einen höchsten Gegenstand der Verehrung gibt, so würde diesem etwas von der ihm gebührenden Verehrung entzogen werden müssen, wenn außer ihm es irgend welche wahrhafte Ursachen gäbe, die auf die Seele und ihren Zustand Einfluß hätten. Da das nun aber bei der allgemeinen Verkettung der Dinge, welche für uns wenigstens vorhanden zu sein scheint, der Fall sein würde, wenn irgend einem Wesen außer Gott seiner Natur nach Ursächlichkeit zukäme, so muß alle wirksame Qualität der Dinge verneint werden. Auf dem Standpunkte der wahren Ethik fällt dagegen eine solche Erwägung in ihr Nichts zusammen. Denn auf ihm wird Gott nicht deshalb geliebt oder gefürchtet, weil sein Wirken Freude oder Schmerz verursachen, sondern weil sein Wollen als die absolute Liebe und Heiligkeit angeschaut wird. Ob aber außer ihm Wesen vorhanden sind, aus deren eigner Qualität Freude oder Schmerz für uns folgt, ist dabei vollkommen gleichgültig, da die aus Naturursachen entstehenden Passionen an sich gar keinen ethischen Wert oder Unwert haben. Die wahre Ethik und Religion kann daher der Metaphysik Freiheit gewähren, ihre Bahn ungehindert zu wandeln.

Auf diese Weise hat nun Malebranche seinen Zweck, die genaueste und umfassendste Abhängigkeit des Menschen, wie der Welt überhaupt, von Gott darzutun, erreicht. Gott ist das universale Sein, in welchem alle Realitäten enthalten sind; durch seinen freien Willen, nicht durch eine Notwendigkeit, sind die weltlichen Dinge geschaffen, welche an denselben Realitäten, die in Gott in ihrer Totalität und Vollkommenheit sind, nur partiell und unvollkommen Teil haben. Gott aber behält alle Kausalität für sich allein, indem er selbst alles tut, was die Dinge zu tun scheinen. Er ist's, der in jedem einzelnen Falle die Körper bewegt, und jeden Gedanken und jede Willensregung in den Seelen selbst wirkt, und zwar dergestalt, daß das geistige und das körperliche Geschehen dieselbe natürliche Über-

[1]) t. 2. p. 36.

einstimmung miteinander hat, welche es haben würde, wenn Körper und Geister in einem Kausalzusammenhang ständen. Aber nicht hierin allein besteht die vollkommene Abhängigkeit und Bezogenheit des Menschen auf Gott, sondern insbesondere darin, daß der Mensch, was er auch denken mag, immer an Gott denkt, und ebenso in jeder Willensregung nach Gott, dem höchsten Gute strebt. So hat also Malebranche, wie es scheint, das biblische Wort philosophisch bewahrheitet, daß aus Gott, durch Gott und zu Gott alle Dinge sind. Denn alles ist aus Gott, weil jedes an seiner Realität oder seinem Wesen Teil hat; alles ist durch Gott, denn er ist die alleinige Ursache ohne alle Konkurrenz irgend einer Mittelursache; alles ist zu Gott hin; denn alles Leben und Streben der Geister geht auf Gott, als den alleinigen Gegenstand alles Denkens und Wollens! Und welch eine erhabene und zugleich der Heilighaltung der Frömmigkeit günstige Ansicht bietet dieses Philosophem! Der Mensch ist auf das Innigste seiner Natur nach mit Gott verbunden; Gott ist das unmittelbare Objekt seines Geistes; was wir denken mögen, wir denken Göttliches; jedes Streben führt zu Gott als dem höchsten Gute: die Beschäftigung mit jeglicher Kunst und Wissenschaft ist eine Beschäftigung mit göttlichen Dingen, ist in Wahrheit eine Verehrung des Höchsten. Gottlosigkeit und Sünde erscheint als etwas durchaus Fremdes und dem Menschen Widernatürliches, da sein eigenes Wesen in jeglicher Weise vielmehr dem Göttlichen zugewandt ist! Wie sollte er daher nicht gern meiden, was ihm fremd ist, und das heilig halten, pflegen, lieben, was seine eigene Natur ist!

Dennoch kann sich nur eine kurzsichtige Gutmütigkeit durch diesen Schein blenden lassen.[1]) Denn alle diese Beziehungen, durch welche Malebranche den Menschen unzertrennlich an Gott zu binden sucht, sind nur rein physische, welche für die wahre Frömmigkeit, die eine rein ethische ist, vollkommen gleichgültig sind; sie haben ebensogut bei dem Bösen wie bei dem Guten, dem Frommen wie bei dem Gottlosen statt. Und ebenso sind diejenigen Begriffe, welche den wirksamen Nerv dieser ganzen Ansicht bilden, rein theoretische und ethisch gleichgültige. Das alles tuende allerrealste Wesen soll freilich bei Malebranche nicht bloß ein allmächtiges Wesen, sondern auch ein weises, gerechtes, barmherziges sein. Aber diese ethischen Begriffe gehen nicht wirksam in den Gedankengang ein, sondern

[1]) Das ist freilich nach Zeugnis der Geschichte, besonders der neueren, auch reichlich der Fall gewesen, daß man sich durch solchen frommen Schein von Philosophemen hat blenden lassen; denn wie Malebranche selbst sagt: les gens de bien et ceux qui ont le plus de foi n'ont pas toujours le plus d'intelligence. t. 1. p. 347.

hängen ihm nur an, wie ein überflüssiger Schmuck. Malebranche würde gerade zu demselben Ergebnis gekommen sein, wenn er statt des christlichen Gottes, welcher ihm vorschwebt, ein allmächtiges mit blinder Notwendigkeit wirkendes Urwesen gesetzt hätte. Dessen Macht würde auch neben sich alle andere Macht verdrängen, und ohne den Kreaturen etwas übrig zu lassen, alles selbst tun; das menschliche Erkennen und Wollen würde sich gleichfalls nur auf dieses Urwesen beziehen, weil als Reales bloß dieses Urwesen vorhanden wäre, die Kreaturen aber in Wahrheit nur leere Schemen und Formen vorstellten, in welche jenes sein Wirken hüllte. Bleibt also diese gänzliche Bezogenheit des Menschen auf Gott dieselbe, mag der Gott ein vollkommen heiliger Geist oder ein blindes Urwesen sein, wird sie auch weder erhöht noch vermindert, wenn der Mensch darum weiß oder nicht; ja wird in der Konsequenz diese Ansicht die Beschäftigung, mit der er sich ethisch vollkommen gleichgültigen Wissenschaften, wie Mathematik und Metaphysik hingibt, die reinste und vollkommenste Beschäftigung des Geistes mit Gott gesehen, welcher der Mensch natürlicherweise fähig sei,[1]) so wird ganz gegen die Absicht die Frömmigkeit zu einem gleichgültigen Vorgange; die übermäßige Erhebung schlägt in Profanation um; wie das überall zu geschehen pflegt, wo nicht das Ethische das Grundelement der Frömmigkeit ist.

Theodicee.

Malebranche konnte in seinen religionsphilosophischen Betrachtungen bei der Tendenz, die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott zu erweisen, nicht stehen bleiben; es erzeugte sich eben daraus noch ein anderes Problem. Denn sein so hoch hinaufgeschrobener Theismus mußte sich durch das in der Welt vorhandene Übel und Böse um so mehr gedrückt fühlen, als er alles Geschehen in der Welt und alles Handeln der Menschen in ein unmittelbares Tun eines heiligen und liebreichen Gottes verwandelt hatte. Deshalb wird Malebranche schon bei weitem mehr, als Descartes von dem Problem der Theodicee, welches später bei Leibniz in den Vordergrund tritt, in Anspruch genommen.

Seiner wahrhaft christlichen Gesinnung, die gar wohl von seinen verfehlten Spekulationen zu unterscheiden ist, lag vor allem daran, den heiligen Gott von der Urheberschaft des Bösen — weniger des physischen Übels — freizusprechen. Dadurch wurde er zunächst zu

[1]) t. 1. p. 346.

der Inkonsequenz getrieben, der menschlichen Seele eine Art Willensfreiheit zuzuschreiben. Der Wille, lehrt er, ist allerdings der fortwährende Antrieb, welchen Gott der Seele gibt, wodurch wir zu dem allgemeinen und indeterminierten Gute oder zu Gott getrieben werden. Aber dabei hat die Seele dennoch Freiheit, d. h. Kraft, zwar nicht diesen Eindruck von seiten Gottes aufzuhalten, aber doch ihn auf die Objekte hin zuwenden, welche ihr gefallen. Denn die Willensneigungen des Menschen sind an sich vag und unbestimmt auf das allgemeine Gut gerichtet, haben also keinen bestimmten besondern Gegenstand. Daß sie sich auf einen solchen besondern Gegenstand richten, ist nun Sache der Freiheit oder der Kraft, die Richtung dieser Neigungen zu bestimmen. Wenn nun der Mensch vermöge dieser Freiheit seine Neigung an einen besondern Gegenstand heftet, bei diesem stehen bleibt, und nicht zu dem allgemeinen Gute oder Gott fortgeht, so begeht er dadurch Sünde. Denn er liebt zwar in diesem Gegenstande notwendig auch das allgemeine Gut, aber nicht mit freiem Willen; mit diesem liebt er nur das besondere Gut und eben das Stehenbleiben bei diesem, das nicht darüber Hinausgehen zu dem Allgemeinen ist Sünde.[1])

In diesem Begriffe der Sünde liegt nun schon die Rechtfertigung Gottes, denn das Reelle, welches beim Sündigen geschieht, und welches allerdings Gott tut, ist nur der Antrieb Gottes, welcher den Menschen vermittels dieses Antriebes durch die partikularen Güter hindurch zu dem universalen Gute hinführen will. Deshalb läßt er den Menschen bei keinem partiellen Gute ausruhen, sondern treibt ihn immer weiter, woher die Unruhe des endlichen Geistes stammt, die ihn nicht eher verläßt, als bis er des höchsten Gutes teilhaftig geworden ist.[2]) Durch Gott also wird das Stehenbleiben bei einem partiellen Gute, d. h. die Sünde nicht bewirkt, da sein Antrieb immer fortgeht und weitertreibt. An diesem Stehenbleiben ist allein die menschliche Freiheit schuld. Aber dieses Stehenbleiben ist nun kein reelles Handeln, keine wahrhafte Ursache, durch welche etwas geschähe, hervorgebracht würde, sondern es ist vielmehr ein Nichtstun. „Der Sünder tut nichts, denn die Sünde ist nichts." Sie ist ja bloß ein Mangel, ein Aufhören der Prüfung oder Nachforschung nach den andern Gütern, welche außer dem sind, bei welchem man sich beruhigt; also ein Aufhören des Strebens nach dem höchsten Gute oder dem Komplexe aller Güter. Dieses Stehenbleiben ist also zwar ein

[1]) t. 1. p. 3. t. 2. p. 188.
[2]) t. 1. p. 199.

Akt, aber ein innewohnender, welcher weder in unsrer Substanz noch sonst wie etwas Reelles hervorbringt. Daher, obwohl Gott alles tut, nämlich alles reelle Geschehen, so tut er doch die Sünde nicht, welche ein bloßer Mangel ist.[1])

Diese Theodicee verdeckt die tief klaffende Wunde des Systems nur mit einem leicht abfallenden Pflaster. Denn in dem angeblichen Nichtstun beim Sündigen erblickt man leicht einen sehr reellen Widerstand gegen den forttreibenden göttlichen Antrieb. Wie denn sollen die Menschen während dieses göttlichen Vorwärtstreibens stehen bleiben können, wenn sie nicht eine reelle Kraft haben, sich demselben zu widersetzen? Woher nun diese reelle Kraft? Wenn Gott alles Reelle tut, so muß sie auch sein Tun sein. Gott erscheint also in dem Sünder mit sich selbst in Zwiespalt, indem er ihn zugleich antreibt und zurückhält!

Außerdem aber achte man auf die Probe von Psychologie, welche hier zum Vorschein kommt. Der Wille des Menschen ist eine wirkliche Bewegung, aber ohne bestimmte Richtung! Diese Richtung wird ihm erst hinterdrein durch eine andere Kraft der Freiheit gegeben. Das ist ein Beispiel der noch nicht ausgestorbenen Art von Philosophie, welcher die logische Determination ihrer anfänglich abstrakter Begriffe sich in eine Beschreibung des realen Sachverhältnisses verwandelt. Dabei ist es dann unvermeidlich, daß der verderbliche Irrtum, das Allgemeine, Unbestimmte, als ein wirklich Seiendes oder Geschehendes anzusehen, sich immer von neuem erzeugt. Dann diese Freiheit, welche den anfangs unbestimmten Willen auf dasjenige Objekt richtet, welches der Seele gefällt! In diesem Gefallen liegt aber schon eine Neigung des Willens zu diesem besondern Objekt oder ein göttlicher Antrieb nach demselben; also ist diese Freiheit im Grunde dennoch gar keine, und nur ein ganz überflüssiger und unpassender Eindringling in dieses System. Endlich aber bemerken wir hier schon bei Malebranche die deutlichen Keime ethischer Ansichten, welche in neuerer Zeit mit hohen Ansprüchen aufgetreten sind. Das höchste Gut ist wie bei Schleiermacher der Komplex aller Güter. Das Böse besteht, wie bei Schelling, im Wollen des Besondern, Partikularen, das Gute im Wollen des Allgemeinen; oder nach einer andern Wendung: das Böse ist nur das noch nicht gewordene Gute, ein bloßer Mangel, der aber sich ganz natürlich und notwendig, ohne besondere Anstrengung des Menschen von selbst heben muß. Denn die aus dem fortwährenden Treiben Gottes entspringende Unruhe

[1]) t. 2. p. 188. 191.

des menschlichen Geistes kann ihn bei keinem besonderen Gute auf die Länge stehen bleiben lassen, sondern wird ihn von selbst vermittels des Genusses der einzelnen Güter allmählich dem Erfassen des höchsten Gutes annähern. Diese Theodicee erreicht also ihren Zweck nur dadurch, daß sie dem Menschen eine in das System nicht passende Freiheit beilegt, und daß sie den Begriff des Bösen in den eines bloßen Mangels abschwächt, eigentlich aber ihn völlig aufhebt.

Ethik.

Sehen wir uns zuletzt die ethischen Prinzipien Malebranches etwas näher an, so finden wir, daß er sich sowenig, wie seine ganze Zeit über einen unklaren, wohldenkenden Eudämonismus erhebt. Die Moral ist ihm eine Lehre von den Pflichten gegen Gott und alle Gegenstände außer uns. Die Pflichten gegen Gott bilden den prinzipiellen Teil derselben, weil sie sich auf die Ewigkeit beziehen. Dieser Teil ist der leichteste, denn es hat keine Schwierigkeit, Gottes Dasein zu erkennen. Hat man dies aber erkannt, so ist es evident, daß man Gott gehorchen muß, um glücklich zu sein, denn da Gott allmächtig und gerecht ist, so kann man ihm nicht ohne Strafe ungehorsam und ohne Lohn nicht gehorsam sein.[1]) Mit diesem eudämonistischen Prinzipe verbindet sich nun die religiöse Ansicht, nach welcher Gott alles um seiner selbst willen tut. Daher entsteht die Meinung, daß Gott von uns nur die Liebe zu ihm fordert, d. h. daß unser Geist mit ihm beschäftigt und unser Herz ihm zugewendet sei — ein Gebot, welches freilich nach der Konsequenz dieses Systems auch ohnehin notwendig erfüllt wird. Daher wäre diese Forderung Gottes eigentlich überflüssig. Aber das erscheint innerhalb des Eudämonismus so wenig falsch, etwas zu fordern, was sich von selbst notwendig vollzieht, daß es vielmehr als ein Lob eines Gebots erscheint, der Natur gemäß zu sein. Daher bemüht sich auch Malebranche noch ausdrücklich nachzuweisen, daß das Gefühl, die wahrhafte Ursache unsers Wohles und Wehes lieben und fürchten zu müssen, so natürlich sei, daß man sich seiner fast nicht entschlagen könne.[2]) Es ist aber innerhalb des Eudämonismus durchaus konsequent, nur das zu gebieten, was ohnehin natürlich ist; da eben sein Grundsatz — nackt ausgesprochen — nur der ist, den natürlichen Begierden zu folgen.

---

[1]) t. 1. p. 253.
[2]) t. 2. p. 37. 77.

Indessen kennt Malebranche allerdings etwas Höheres und Edleres, als den gemeinen Eudämonismus, wie sich von vornherein von seiner christlichen Frömmigkeit erwarten läßt, aber es muß sich leider eine Vereinigung mit dem Gemeinen gefallen lassen. Er redet von einer reinen Liebe zu Gott, vermöge welcher man Gott nicht aus Rücksicht auf sich selbst, sondern nur auf Gott liebt, ihn um sein selbst willen, so wie er an sich selbst ist. Allein nicht nur erkennt die menschliche Vernunft nicht leicht, daß man bei seiner Liebe einen andern Zweck als seine eigene Befriedigung haben könne, so daß man dieser reinen Liebe nur durch die Gnade teilhaftig werden kann, sondern auch unter der Gnade wird sie schwerlich das ganze Gemüt erfüllen können, denn da Gott uns liebt, d. h. uns erhalten und glücklich machen will, und es seine Ordnung ist, daß wir dieselben Neigungen haben, wie er selbst, so will er also, daß die Menschen eine natürliche Neigung haben, sich selbst zu erhalten und glücklich zu sein.[1]) Das ist die echt theologische Begründung des Eudämonismus, durch welche man sich auch noch heut zu Tage hin und wieder gegen eine reinere Ethik verblenden läßt. Wir sollen Gott ähnlich sein, nun aber liebt Gott uns, also müssen wir uns auch selbst lieben. Indem man aber die Ähnlichkeit mit Gott in die Identität des Objekts der Liebe setzt, übersieht man, daß dabei das Willensverhältnis in Gott und dem Menschen durchaus verschieden wird. Gott ist allerdings gütig, indem er den Menschen glücklich machen will, denn das Wohlwollen besteht eben darin, daß man sein Wollen einer fremden Person widmet, aber wenn der Mensch sich selbst liebt, so verschwindet das Wohlwollen, denn der Mensch ist sich selber kein Fremder.

Außerdem tritt hier noch ein merkwürdiger Umstand hervor. In jener reinen Liebe zu Gott, nach welcher man Gott um sein selbst willen liebt, ahnt Malebranche die reine Idee des Wohlwollens und setzt in sie das höchste, wenn auch schwer zu erreichende Ideal des Menschen. Dagegen kennt er in seinem Gott diese reine Liebe nicht; denn dieser soll alles nur um sein selbst willen lieben. Das Ideal des Menschen ist also bei ihm reiner und edler als sein Gottesbegriff, trotzdem daß doch in diesem das höchste Ideal des Menschen liegen soll. Die Ursache dieses merkwürdigen Verhältnisses liegt darin, daß Malebranche die Erhabenheit Gottes ursprünglich in seiner unendlichen Macht findet, also in einem theoretischen, ethisch gleichgültigen Begriffe. Nun scheint das allerrealste Wesen an seiner Erhabenheit etwas einzubüßen, wenn es nicht alles um sein selbst willen, sondern um

[1]) t. 1. p. 268.

eines andern, an Macht niedrigern, willen täte. Daher hat das allerrealste Wesen, trotzdem daß es alle Vollkommenheit besitzt, dennoch keinen Raum für die höchste sittliche Vollkommenheit, das reine Wohlwollen, das eben seinem Begriff nach auf andre, nicht auf sich selbst gerichtet ist.

Aber nicht allein hier verdirbt Malebranche seine Ethik durch falsche Einmischung falscher Metaphysik, sondern auch weiterhin gerade bei dem Bestreben seine eudämonistischen Grundsätze zu veredeln. Das wahre Gut, wonach der Geist streben muß, kann nur ein geistiges sein; denn die Körper können an und für sich nicht auf den Geist wirken, da sie nur gelegentliche Ursachen sind. Das Geistige nun, welches für den Geist ein Gut sein soll, muß über ihm erhaben sein, um ihn vollkommen glücklich machen zu können. In dieser Art ist aber nur Gott über uns, folglich kann er allein unser Gut sein. Denn wenn man die Vollkommenheit allgemein in die Erkenntnis der Wahrheit und in die Liebe zur Tugend setzt, so kann dieses nur die Folge von unsrer Vereinigung mit Gott sein. Wir erkennen die Wahrheit nur, wenn wir die Dinge erkennen, wie Gott sie erkennt, und wir lieben auf tugendhafte Weise die Dinge, wenn wir sie, wie Gott es tut, nach dem Maße ihrer Liebenswürdigkeit lieben.

Dagegen ist die Folge unsrer Vereinigung mit dem Körper die Blindheit des Geistes und die Ungeregeltheit des Herzens; denn wenn wir den Eindrücken unsrer Sinne, unsrer Einbildungskraft, unsern Passionen folgen, so werden wir niemals die Wahrheit erkennen, noch das wahre Gut lieben.[1])

Wenn nun von Gott her die Wahrheit und Tugend, Vollkommenheit und Glückseligkeit kommen, vom Körper dagegen Blindheit und Laster, Unvollkommenheit und Unglück, so ist der menschliche Geist dergestalt zwischen Gott und die Körper gestellt, daß er diese nicht verlassen kann, ohne sich Gott zu nähern, und ihnen nicht nachhängen kann, ohne sich von Gott zu entfernen. Aber weil man vor dem Tode den Körper nicht gänzlich verlassen kann, so kann man sich auch vor dieser Zeit nicht gänzlich mit Gott vereinigen. Man muß daher den Tod wünschen, welcher uns mit Gott vereinigt oder wenigstens das Bild dieses Todes, welches der mystische Schlaf ist, während dessen unsere äußeren Sinne entschlafen sind und wir die Stimme der innern Wahrheit hören können, welche sich nur in der Stille der Nacht hören läßt, wenn die Finsternis uns die sinnlichen Gegenstände verbirgt und die Welt in Bezug auf uns tot ist.[2])

---

[1]) t. 1. p. 341/2.
[2]) t. 2. p. 272.

Die strenge Konsequenz wäre gewesen, daß der sittliche Mensch, der nach vollendeter Vollkommenheit strebt, nicht allein wünschen muß, die ihn daran hindernde Einigung mit dem Körper völlig aufzuheben, sondern auch tätig seinen eignen Tod herbeizuführen. Da aber diese Konsequenz nicht zu ertragen ist, so wird der leibliche Tod in den mystischen Schlaf, oder in die bekannte fuga mundi Weltflucht) abgeschwächt.

Dergleichen ist die natürliche Folge, wenn der physische Gegensatz von Geist und Körper zu einem ethischen gemacht wird; wenn ferner der menschliche Geist als ursprünglich fertig und in seinen geistigen Funktionen nur durch die Vereinigung mit dem Körper gehindert gedacht wird, so daß der Körper ein Gefängnis der Seele ist, und das Leben darin besteht, sich von dessen Banden zu befreien; wenn endlich die Ursache der Passionen, der Freude wie des Leids in den körperlichen Dingen gesucht wird, denn dann kann der Geist unmöglich während seines Lebens in einem Leibe in den Besitz und Genuß des höchsten, universalen Guts kommen, weil die körperlichen Sinne ihm nur immer einzelne Gegenstände als Objekte seines Begehrens zuführen können, der Geist also während des leiblichen Lebens nur partieller Güter, nicht aber des allgemeinen teilhaftig werden kann.

Bei allen diesen Fehlern und Unvollkommenheiten muß man jedoch dem Malebranche dafür dankbar sein, daß er sich kräftig gegen die Meinung des Descartes stemmt, nach welcher alle physischen und ethischen Gesetze von dem indifferenten Willen Gottes abhängig sein sollen. Wenn, sagt er, die Wahrheiten und die ewigen Gesetze von Gott abhängen, wenn sie durch den freien Willen des Schöpfers gesetzt wären, kurz, wenn die Vernunft, welche wir befragen, nicht notwendig und unabhängig wäre, so scheint es mir evident, daß es keine wahre Wissenschaft gibt. Denn wenn es nicht absolut notwendig wäre, daß 2 mal 4 = 8 sind, oder daß die drei Winkel im Dreieck = 2 R sind, welche Sicherheit hätte man, daß diese Wahrheiten nicht denen ähnlich wären, die nur auf einigen Universitäten angenommen sind, und die nur einige Zeit dauern? — Ich für meine Person kann keine Notwendigkeit in der Indifferenz begreifen, ich kann zwei solche Gegensätze nicht miteinander vereinigen.[1])

Wo diese großen allgemeinen Grundsätze im menschlichen Denken lebendig bleiben, daß die Wahrheit von keinerlei Willkür, auch keiner allmächtigen abhängig ist, und daß die Widersprüche nicht vereinigt,

[1]) t. 2. p. 254 sq.

sondern weggeschafft werden müssen, wird es die Kraft haben, sich über einzelne Verirrungen immer wieder zu erheben. Wenn wir daher auch leider haben zeigen müssen, daß Malebranche durch unvollendete Metaphysik und Ethik verleitet, die Religionsphilosophie an die Grenze des Pantheismus geführt hat, in welchen sie durch Spinoza völlig überging, so muß doch seine ehrliche und scharfsichtige Wahrheitsliebe in hoher Ehre gehalten werden. —

Verlag von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Flügel, Otto, Abriß der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 4. Aufl. 1901. XVI u. 120 Seiten. Preis 1,60 M, eleg. geb. 2,30 M.
— — Idealismus und Materialismus der Geschichte. 1898. V und 221 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 1902. VII und 218 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Herbart und Strümpell. (Päd. Mag. 235.) 1904. Preis 65 Pf.
— — Über das Verhältnis des Gefühls zum Intellekt in der Kindheit des Individuums und der Völker. 1905. VI u. 40 Seiten. Preis 75 Pf.
— — Über die Phantasie. 2. Aufl. (Päd. Mag. 10.) 1895. Preis 0,30 M.
— — Das Seelenleben der Tiere. 3. Auflage. 1897. IV und 176 Seiten. Preis 2,40 M, geb. 3,10 M.
— — Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1903. 4. Aufl. VIII und 270 Seiten. Preis 3,50 M, geb. 4,50 M.
— — Die Sittenlehre Jesu. 5. Aufl. 1904. 80 Seiten. Preis 1 M 20 Pf., geb. 1 M 80 Pf.
— — F. H. Th. Allihn's Grundriß der Ethik. Neu bearbeitet und erweitert. 1898. XII und 272 Seiten. Preis 4 M, eleg. geb. 5,20 M.
— — Wille. 1899. 16 Seiten gr. 8°. Preis 0,60 M.
— — Über das Absolute in den ästhetischen Urteilen. (Päd. Mag. 167.) 1901. Preis 0,40 M.
— — Über die persönliche Unsterblichkeit. 3. Aufl. 1899. 24 S. Pr. 0,40 M.
— — A. Ritschl's Philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl. 1895. VIII und 244 Seiten. Preis 2 M, geb. 2,80 M.
— — Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. VI und 210 Seiten. Preis 2,50 M, geb. 3,20 M.
— — Zur Philosophie des Christentums. Abhandlungen und Betrachtungen. 1899. 127 Seiten. Preis 1,80 M, geb. 2,70 M.
— — Kant und der Protestantismus. 1900. 44 Seiten. Preis 0,70 M.
— — Richard Rothe als spekulativer Theologe. 1899. 47 S. Preis 1 M.
— — Falsche und wahre Apologetik. (Päd. Mag. 236.) 1904. Preis 75 Pf.
— — Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts. (Päd. Mag. 51.) 1894. Preis 0,50 M.
— — Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Heft I: Kant. 1905. VII u. 65 S. Preis 1,20 M. Heft II: Fr. H. Jacobi. 1905. XX u. 54 Seiten. Preis 1,20 M. Heft III: Drobisch und Hartenstein. 1905. VI u. 88 Seiten. Preis 1,50 M. Heft IV: Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer. 1905. VI u. 72 S. Preis 1,20 M. Heft V: Schleiermacher. 1906. VI u. 128 S. Preis 2 M.

Baumann, Dr. **Jul.,** ordentl. Prof. der Phil. a. d. Univ. Göttingen, Über Religionen und Religion. 1905 VI u. 186 S. Preis 3,60 M.
Burk, Dr. **G.,** Sozial-Eudämonismus und Sittliche Verpflichtung. Ein Beitrag zur modernen Geistes- und Sozial-Reform. 63 Seiten. Preis 1,20 M.
Nahlowsky, Dr. **Jos. W.,** Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate. 53 Seiten. Preis 0,75 M.
— — Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. VIII und 88 Seiten. Preis 1,20 M.
— — Das Duell. Sein Widersinn u. s. moral. Verwerflichkeit. 39 S. Pr. 60 Pf.
Pokorny, J., Regierungsrat, Drei gemeinverständliche Vorträge über das Wohlgefallen am Schönen, das Pathos und die Komik. 1903. 74 S. Pr. 1,20 M.
Schilling, Dr. **Gustav,** Prof. an der Univ. Gießen, Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. 58 Seiten. Preis 0,80 M.
— — Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen d. Geistes. 2. Aufl. 24 Seiten. Preis 0,50 M.
Siebert, Dr. **Otto,** Ein kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. 1905. XVI und 318 Seiten. Preis eleg. geb. 2 M 50 Pf.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

373524

Religionsphilosophie
in Einzeldarstellungen
Herausgegeben von
O. Flügel.

Heft VII.

Spinozas Religionsphilosophie

nach

Chr. A. Thilo.

Isfried

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler.
1906

Preis 1,25 Mark.

ZAD

Religionsphilosophie.

VII.

Religionsphilosophie

in Einzeldarstellungen.

Herausgegeben

von

O. Flügel.

Heft VII.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

Spinozas

Religionsphilosophie

nach

Chr. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
373524
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
R 1906 L

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Ziel	5
Substanz und Attribut	6
Beweise für das Dasein der Substanz oder Gottes	10
Bestimmtheit ist Verneinung	14
Pantheismus	15
Wie folgt aus dem Unbestimmten das Bestimmte?	20
Plato und Spinoza über Kausalität	26
Gott und Welt	32
Selbstbewußtsein Gottes	40
Zweckursachen	44
Der menschliche Geist	49
Ethik	57
Über die menschliche Freiheit	66
Unsterblichkeit	70
Schlußergebnis	77

Baruch oder Benedictus de Spinoza ist in Amsterdam 1632 geboren. Er stammt aus einer portugiesischen jüdischen Familie, wird aber 1656 aus der Synagoge ausgestoßen. Das Exkommunikationsdekret ist aus dem Archiv der portugiesischen Synagoge zu Amsterdam abgedruckt in der Zeitschrift für exakte Philosophie Bd. V, S. 448.

Spinoza lebte an verschiedenen Orten Hollands zurückgezogen ganz seinen philosophischen Studien und erwarb sich seinen Lebensunterhalt durch schleifen optischer Gläser. 1672 lehnte er einen Ruf an die Universität Heidelberg ab und starb im Haag 1677 an der Schwindsucht.

Seine Schriften: Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae per Bened. de Spinoza; accesserunt ejusdem cogitata metaphysica 1663. (Hierin ist nicht Spinozas eignes System zu finden.) Tractatus theologico-politicus 1670 enthält vornehmlich eine Kritik des alten und neuen Testamentes mit einigen Anmerkungen des eignen Systems. Ethica, ordine geometrico, ist mit den folgenden Schriften nach seinem Tode herausgegeben unter dem Titel: Benedictus de Spinoza opera posthuma 1677. Dies ist die Hauptquelle für Spinozas System, obgleich dieses nicht ganz darin enthalten ist, sondern in der Tat nur die Ethik, nämlich der Nachweis, daß seine Ansicht von Gott und der Welt zu der höchsten Gemütsruhe führt. Tractatus politicus; tractatus de intellectus emendatione. Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza et auctoris responsiones. Gesamtausgaben von M. E. G. Paulus: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia. Jenae 1802—03. C. H. Bruder, Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia ex editionibus princ. denuo ed. et praefatus est Lips 1843—46. Die vollständigste Ausgabe ist die von van Vloten und Land Hagae 1895.

Einige Literatur über Spinoza: Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang, Kiel 1888. Camerer, Die Lehre Spinozas, 1877. Camerer, Spinoza und Schleiermacher. Stuttgart 1903. Kuno Fischer, Spinozas Leben, Werke und Lehre, Heidelberg. Freudenthal, Spinoza. Stutt-

gart 1904. Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott. Gotha 1866.

Für die Auffassung Spinozas und seine Bedeutung in der neuen Geschichte der Philosophie ist besonders wichtig geworden H. Fr. Jacobis Darstellung der Lehre Spinozas in Jacobis sämtlichen Werken 1812—25.

Von der gewöhnlichen Auffassung weicht K. Thomas ab in folgenden Schriften: Spinozae systema philosophicum delineavit, Regiomonti 1835. Spinoza als Metaphysiker. Vom Standpunkte der historischen Kritik. Königsberg 1848. Spinozas Individualismus und Pantheismus. Königsberg 1848.

Die Übersetzung der Anführungen aus Spinozas Schriften wird im folgenden vornehmlich gegeben nach O. Baensch, Baruch de Spinoza. Ethik. Leipzig, Dürr, 1905.

Spinoza ist ein für seine Zeit tüchtiger, aber kein origineller Denker. Er ist ein Schüler des Descartes. Mittelbar oder meist unmittelbar hat Spinoza alle seine Begriffe aus der Philosophie des Descartes aufgenommen. Die bedeutendsten Abweichungen in der Weltansicht von seinen Vorgängern beruhen darauf, daß Spinoza den Substanzbegriff des Descartes in Verbindung mit der Meinung von der Realität des Unendlichen strenger anwendet. Er setzt nicht mit Descartes zwei verschiedene Bedeutungen des Substanzbegriffes, eine für Gott und eine für die Geschöpfe, sondern nur die eine, daß die Substanz das unabhängige, alles Sein in sich fassende Seiende ist. Dadurch geriet Spinoza in den Pantheismus und damit in Gegensatz gegen die religiösen Lehren seiner Zeitgenossen.

Spinoza selbst hatte ein sehr deutliches Bewußtsein davon, daß er mit der Weltanschauung, welche durch die Religion des alten und neuen Testamentes herrschend geworden war, gebrochen hatte, obgleich er, wie alle Reformatoren sich an das Ursprüngliche anzulehnen lieben, die Sache gern so darstellte, als ob er nur mit den neuern Christen hinsichtlich der Gottesidee in Zwiespalt sei, dagegen mit einigen alten Hebräern und dem Apostel Paulus übereinstimmend lehre, daß alles in Gott sei und Gott nicht als die transeunte, sondern immanente Ursache der Welt angesehen werden müsse. Er beruft sich dafür auf die von Paulus einem heidnischen Dichter entlehnten Worte Act. 17, 28 „in ihm leben, weben und sind wir". An die Stelle der zu seiner Zeit geltenden christlichen und jüdischen Religion will er also seine Lehre setzen. Denn er spricht es in seiner Ethik (II. Teil, Ende) offen aus, daß diese ganz dieselben Vorteile gewähre, wie jene: „Endlich ist noch übrig anzuzeigen, wie nützlich die Kennt-

nis dieser Lehre für das Leben ist. Wir können das leicht aus dem Folgenden abnehmen. Sie ist nämlich von Nutzen:

Erstens sofern sie uns lehrt, daß wir allein nach dem Wink Gottes handeln, und daß wir teilnehmen an der göttlichen Natur, und dies um so mehr, je vollkommner die Handlungen sind, die wir tun und je mehr wir Gott erkennen. Abgesehen davon also, daß diese Lehre das Gemüt ganz friedlich stimmt, hat sie auch noch den Nutzen, daß sie uns lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Glückseligkeit besteht, nämlich allein in der Erkenntnis Gottes, die uns anleitet, nur das zu tun, was Liebe und Pflichtgefühl erheischen. Von hier aus erkennen wir klar, wie weit von der Schätzung der wahren Tugend die entfernt sind, die für ihre Tugend und für ihre guten Handlungen, wie für die schwerste Knechtschaft von Gott mit den größten Belohnungen ausgezeichnet zu werden erwarten, als ob Tugend und Gottes Knecht sein nicht selbst schon das Glück und die höchste Freiheit wären.

Zweitens sofern sie uns lehrt, wie wir uns gegen die Fügungen des Schicksals oder gegen das, was nicht in unserer Gewalt steht, d. h. gegen die Dinge, die nicht aus unserer Natur folgen, verhalten müssen, nämlich beiderlei Antlitz des Schicksals mit Gleichmut erwarten und ertragen, weil ja alles nach dem ewigen Beschluß Gottes mit derselben Notwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind. Drittens ist diese Lehre von Nutzen für das Gemeinschaftsleben, sofern sie uns lehrt, niemanden zu hassen, gering zu schätzen, zu verspotten, niemandem zu zürnen und niemanden zu beneiden. Außerdem sofern sie uns lehrt, daß ein jeder mit dem Seinigen zufrieden und dem Nächsten behilflich sein soll, nicht aus weibischer Barmherzigkeit, aus Parteilichkeit oder aus Aberglauben, sondern allein nach der Leitung der Vernunft, nämlich je nachdem Zeit und Umstände es erfordern, wie ich im 3. Teile zeigen werde.

Viertens endlich ist diese Lehre auch von nicht geringem Nutzen für die staatliche Gemeinschaft, sofern sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, nämlich so, daß sie nicht als Knechte dienen, sondern freiwillig tun, was das Beste ist."

Was kann man mehr von einer Religion für dieses Leben verlangen, als wachsende Veredelung des Gemüts durch Erkenntnis und Liebe Gottes, Seelenfrieden, ja Teilhaben an der göttlichen Natur, Trost und Ergebung in jegliches Schicksal, Antrieb zu Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten und endlich die echte Bürgergesinnung, aus eigener Freiheit für das Staatswohl zu sorgen?

So bescheiden und zurückhaltend Spinoza also auch mit seiner Lehre auftrat ohne irgend welche Aufdringlichkeit, so mußte er doch in sich selbst das Bewußtsein haben, daß seine Lehre in der Tat eine Religion sei, oder deren Stelle ersetzen könne. Und so sehen auch seine Verehrer in seinem theologisch-politischen Traktat die kritische Überwindung der alten Weltanschauung und in der Ethik die positive Darstellung der neuen Religion des von aller Autorität erlösten freien Menschen.

Wir werden indessen auf Spinozas kritische Streifzüge gegen das alte und neue Testament an diesem Orte keine Rücksicht nehmen, auch überhaupt keine Vergleichung seiner Lehre mit dem Christentume anstellen, sondern unserm bisherigen Verfahren getreu, uns auf dem bloßen Boden der Philosophie halten.

Bei der folgenden Kritik werde ich nicht umhin können, mir denselben zwiefachen Vorwurf zuzuziehen, welcher gegen Herbarts Kritik des Spinoza — mit der jedoch die meinige nicht in allen Punkten übereinstimmt — früher und auch neuerlich erhoben ist, daß er nämlich den Spinoza für frivol erkläre und sich weniger auf eine Beurteilung im großen und ganzen einlasse, als nur einzelne logische Fehler kritisiere. Wenn die Frivolität darin bestand, daß Herbart ohne vorgefaßte Ehrfurcht vor Spinoza ihm zu Leibe ging und ihn seines Nimbus entkleidete, so kann ihm das nur zum Lobe angerechnet werden; denn er hat damit bewiesen, daß er nicht zu den Schwächlingen gehörte, welche unbesehens sich von den Vorurteilen ihres Zeitalters anstecken lassen. Was aber den andern Vorwurf betrifft, so pflegt eine sogenannte Beurteilung eines philosophischen Systems im großen und ganzen ziemlich wertlos zu sein. Sie läuft meistens darauf hinaus, eine Weltanschauung gegen die andere zu setzen und seinen Wert darnach zu schätzen, ob es solche Resultate ergibt, welche dem Beurteiler wünschenswert sind oder nicht; oder höchstens einem Systeme einen Platz in einer vorher fertig gemachten Schablone der philosophischen Entwicklung anzuweisen, oder es unter den möglichen Gegensätzen, die sich von einem oft willkürlich genug aufgegriffenem Gesichtspunkte ergeben, einzugliedern. Auch die damit verwandte Art der Kritik, die darin bestehen soll, daß man ein System bloß darauf ansieht, ob es seinen Grundsatz konsequent durchgeführt hat und dazu im stande gewesen ist, kann ich nicht als zureichend anerkennen. Die innern Inkonsequenzen können auch zufällige sein, indem sie auf einzelnen Denkfehlern des Urhebers beruhen, und werden in diesem Falle nicht über den Wert oder Unwert der Grundgedanken entscheiden. Aller-

dings kann es auch Inkonsequenzen geben, welche dem Philosophen durch die seinen Grundsätzen widersprechende Erfahrung im Physischen und Ethischen abgedrungen sind; allein diese werden sich von selbst ergeben, sobald man die einzig richtige Art der Kritik anwendet, die Begriffe und deren Zusammenhang nach ihrer logisch richtigen Bildung und nach ihrer durch physische und ethische Erfahrung bedingten Notwendigkeit zu untersuchen. Ein System besteht aus einem bestimmten Zusammenhange einzelner bestimmter Begriffe. Es muß also untersucht werden, ob die einzelnen Begriffe richtig bestimmt und in den ihnen gebührenden Zusammenhang gebracht sind. Außerdem gibt es in der Metaphysik, wie der Ethik, einzelne Begriffe, deren richtige oder unrichtige Bearbeitung über das ganze System entscheidet. Es kann einzelne logische Fehler geben, welche für das Ganze von wenig Belang sind, darum weil die Tragweite derjenigen Begriffe, bei deren Bearbeitung sie vorkommen, keine große ist. Fehler aber, welche bei den Begriffen des Seins, der Ursache, der Materie, des Ich usw. gemacht werden, haben eine ungleich größere Bedeutung für die Richtigkeit eines Systems, als die etwa bei der Erklärung des Magnetismus, der Elektrizität, oder einer bestimmten Art von Gefühlen und dergl. gemacht werden. Wer daher einer solchen Kritik, wie sie Herbart im ersten Teile seiner Metaphysik an Spinoza geübt hat, vorwirft, sie bleibe am einzelnen kleben, beweist in meinen Augen damit nur eine geringe Kenntnis in philosophischen Dingen. Doch zur Sache!

Ziel.

Spinoza will in seiner Ethik nicht etwa ein vollständiges System der Philosophie geben, sondern in der Tat nur seine sittlich-religiöse Weltanschauung aufstellen und nach zwei Seiten hin begründen; nicht nur daß sie theoretisch richtig sei, sondern auch eine genügende Anweisung zum seligen Leben gebe,[1]) also in der Tat das leiste, was seine christlichen und jüdischen Gegner von ihren Glaubensweisen behaupteten. In Betracht dieses Zweckes ist die Anlage des Ganzen nicht ungeschickt zu nennen. Es wird nämlich zuerst der Begriff Gottes gewonnen, sein Dasein bewiesen und sein Verhältnis zur Welt bestimmt; dann der Begriff des menschlichen Geistes soweit

[1]) Eth. II. Ich gehe nunmehr dazu über, auseinander zu setzen, was aus der Wesenheit (essentia) Gottes, des ewigen und unendlichen Wesens notwendig folgen mußte. Indes beschränke ich mich auf das, was uns zur Erkenntnis der menschlichen Seele und ihrer höchsten Glückseligkeit gleichsam an der Hand leiten kann.

dargelegt, um die Entstehung der Gemütsbewegungen und ihre natürliche Herrschaft über das menschliche Leben begreifen zu können, und endlich dargetan, daß durch die Erkenntnis Gottes die Herrschaft über jene Gemütsbewegungen möglich sei und also Freiheit und Seelenfriede gewonnen werden könne.

Um also den Wert der Weltanschauung Spinozas zu ermitteln, wird unsere Aufmerksamkeit sowohl auf die theoretische Richtigkeit der Gedanken, als auf ihren religiösen Wert gerichtet sein müssen.

Zunächst wird die Grundlage des Ganzen, der Gottesbegriff, in Frage kommen müssen. Um denselben zu gewinnen, geht Spinoza von dem der Substanz aus, und sucht darzutun, daß es nur eine und zwar eine absolut unendliche Substanz geben könne, welche er Gott nennt.

Substanz und Attribut.

Unter dem Begriffe der Substanz versteht er zunächst im allgemeinen das Seiende. Er drückt das auf seine Weise so aus, daß die Substanz das in sich Seiende sei. Allein dies ist bloß als ein verfehlter Ausdruck dafür anzusehen, daß die Substanz nicht in etwas anderm ist, also in ihrem Sein nicht von anderem abhängig gedacht werden soll; von dem eigentlichen Begriffe des Insichseins der Substanz aber macht Spinoza in seinem System keinen Gebrauch. Daß diese Auffassung die richtige sei, sieht man aus der Erklärung des Zusatzes, daß die Substanz durch sich begriffen werde; denn dies soll eben nur bedeuten, daß der Begriff dessen, was Substanz ist, nicht den Begriff einer andern Sache bedürfe, von dem er gebildet werden müsse.[1])

Hierin liegt ein richtiger Gedanke, der aber, weil er mit andern unrichtigen Meinungen verbunden wird, zu großen Irrtümern führt. Der Begriff dessen, was Substanz oder was absolut seiend ist, darf allerdings nicht von anderen Begriffen abhängig gedacht werden, denn sonst entspräche das als seiend gedachte Was, oder der Begriff, nicht der Bedingung, daß er absolut gesetzt werden könnte. Wenn man aber bei dieser wichtigen Erkenntnis noch der andern Meinung ist, daß unter den inhaltlichen Begriffen, welche wir haben, solche zu finden seien, welche dieser Bedingung entsprächen, so läuft man Gefahr, die scheinbar unabhängigen Begriffe, d. h. die allgemeinen,

[1]) Eth. I, 3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich selbst begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff den Begriff eines andern Dinges als Voraussetzung nicht bedarf.

als das absolut Seiende oder als die Essenz der Substanz anzusehen. Und dieser Gefahr wird man um so sicherer erliegen, wenn man noch eine Spur von der anderen Meinung hat, als sei die logische Abhängigkeit der Begriffe voneinander ein wirkliches Abbild der realen Abhängigkeit der Dinge voneinander. Daraus folgt dann noch eine andere für das System des Spinoza durchgreifende Meinung. Sind nämlich die inhaltlichen Allgemeinbegriffe, wie z. B. Ausdehnung, der Ausdruck dessen, was die Substanz ist, und sind sie die unabhängigen Begriffe, die besonderen dagegen, welche ohne jene allgemeinen nicht gedacht werden können, die abhängigen, so scheint in diesem Verhältnis logischer Abhängigkeit auch das reale Abhängigkeitsverhältnis der Wirkung von ihrer Ursache enthüllt zu sein. Denn wenn von Ursache und Wirkung die Rede ist, so muß offenbar die Substanz in die Stelle der Ursache gesetzt werden; darum erscheint dann das Allgemeine als das Wirkende, die besondern Begriffe, welche ohne jenes Allgemeine nicht gedacht werden können, als die Wirkungen. Daraus folgt dann aber der höchst wichtige Satz, daß nur dasjenige miteinander im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen kann, in welchem ein und derselbe allgemeine Begriff vorkommt. In allen Begriffen vom geistigen Geschehen kommt der Begriff der Ausdehnung nicht vor; in allen Begriffen vom körperlichen Geschehen nicht der des Denkens, also kann es zwischen Ausdehnung und Denken keinen ursachlichen Zusammenhang geben, oder, wie Spinoza sich ausdrückt, ein Gedanke kann keinen Körper und ein Körper kann keinen Gedanken bestimmen.

Auf Grund dieser Meinungen schließt Spinoza zunächst, daß zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, nichts miteinander gemein haben und folglich auch nicht voneinander die Ursache sein können.[1]) Unter Attribut versteht er nämlich das Was der Substanz, dasjenige welches ihre Essenz ausmacht, also eben den absolut unabhängigen inhaltlichen Begriff, welcher als absolut seiend oder als Substanz gesetzt wird. Wäre die obige Meinung, daß das Bereich der Kausalität einer Substanz sich mit dem Umfange ihres Begriffs deckte, richtig, so würden diese Folgerungen unumstößlich sein. Hiermit hat Spinoza seinen folgenden Hauptsatz, daß keine Substanz von einer andern hervorgebracht werden kann, von der Seite vorbereitet, daß ein solches Kausalverhältnis zwischen Substanzen verschiedener Attribute nicht stattfinden kann. Aber es kann auch nicht zwischen mehreren Substanzen desselben Attributs

[1]) a. a. O. prop. 2. 3.

der Fall sein, denn es gibt nur eine Substanz ein und desselben Attributs.[1])

Diesen für ihn wichtigen Satz (weil er die letzte Möglichkeit, daß eine Substanz auf die andere wirken könne ausschließt) beweist er dadurch, daß mehrere Substanzen desselben Attributs sich nicht würden unterscheiden lassen, also in eine gleichsam zusammenfallen müßten, wie ihre Begriffe logisch in ein und denselben zusammenfallen.

Allein das ist nur eine unvorsichtige Übertragung logischer Verhältnisse auf das Seiende. Logisch fallen allerdings absolut gleiche Begriffe in einen einzigen zusammen; aber wie will man denn nun beweisen, daß diesem Einen Begriffe auch nur Ein Gegenstand entsprechen könne? An einem andern Orte[2]) sieht Spinoza selbst das Richtige, indem er sagt, daß die Definition einer Sache keine bestimmte Anzahl der Individuen einschließe, da sie eben nur die Natur des definierten Dings ausdrücke. Kann also aus der Definition, d. h. bei Spinoza dem Was oder der Essenz, einer Sache nicht geschlossen werden, ob sie auf einen oder mehrere reale Gegenstände angewandt werden könne, sondern müssen darüber andere Gründe entscheiden, so folgt eben nicht, daß es nur Eine Substanz ein und desselben Attributs geben könne; denn daraus, daß der Begriff nur Einer ist, folgt, nach Spinoza selbst, nicht, daß er nur auf Einen realen Gegenstand bezogen werden dürfe. Indessen könnte man dies nur für einen beiläufigen Irrtum halten wollen, den Spinoza zu seinem Satze, daß keine Substanz von der andern hervorgebracht werden könne,[3]) gar nicht nötig gehabt habe. Denn hierfür brauchte er sich in der Tat nur auf den Begriff des absolut Seienden zu berufen; in welchem es ja hinlänglich klar vorliegt, daß das absolut Seiende nicht von einem andern in seinem Sein abhängig gedacht werden darf, weil es eben dann nicht absolut gesetzt würde.

Jener Satz jedoch dient noch weiter zu dem andern Schlusse, daß jede Substanz als solche notwendig als unendlich gedacht werden müsse.[4]) Denn gibt es keine zweite Substanz desselben Attributs, so gibt es auch nichts, wodurch eine Substanz eingeschränkt werden kann, da nur Dinge gleicher Natur einander einschränken oder determinieren können. Aber auch diese sogenannte Unendlichkeit der

---

[1]) prop. 4. 5.
[2]) prop. 8. Schol.
[3]) prop. 6.
[4]) prop. 8.

Substanz folgt schon, ohne jenen falschen Beweis, aus der oben angedeuteten allgemeinen Denkweise dieses Systems; denn danach muß das Was der Substanz als ein absolut Allgemeines und an sich Unbestimmtes in seiner Art gedacht werden, weil ein Begriff, welcher noch einen allgemeineren über sich hat, von diesem abhängig ist, also nicht „durch sich" gedacht oder als Substanz gesetzt werden kann.

Alle diese Voraussetzungen aber würden nicht zu dem Ziele der Einen absolut unendlichen Substanz führen, wenn nicht noch ein anderer Irrtum hinzukäme. Denn nach dem vorigen ist es noch immer möglich anzunehmen, daß es mehrere Substanzen in der Wirklichkeit gibt, deren jede ein verschiedenes Attribut hat, und deren keine daher auch der anderen an ihrer Unendlichkeit Abbruch tut, da sie einander nicht einschränken. Warum soll denn nur eine einzige Substanz existieren?

Die Antwort liegt in dem Satze: Je mehr Realität oder Sein eine jede Sache hat, desto mehr Attribute kommen ihr zu.[1]) Die Attribute drücken nämlich eben das aus, was die Substanz ist; also je mehr Attribute einer Sache zugeschrieben werden, desto mehr Seiendes wird in ihr gedacht, oder desto mehr Realität besitzt sie. Denkt man sich also eine Substanz, welche aus unendlich vielen, d. h. aus allen möglichen Attributen besteht, so kommt ihr unendliche Realität zu, außer welcher es keine mehr geben kann. Folglich kann es außer einer solchen Substanz keine andere geben, da alle möglichen Attribute in ihr schon vereinigt sind. Aber, wird man fragen: können denn mehrere Attribute als Eine Substanz existieren, folgt nicht eben daraus, daß jedes Attribut absolut gedacht werden muß, daß es wenigstens ebensoviel Substanzen gibt als Attribute? Diese Frage ist allerdings auch dem Spinoza aufgefallen, aber er antwortet: das folgt gar nicht, denn es ist einmal so die Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute für sich gedacht werden muß. Es ist also weit entfernt, daß es ungereimt sei, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen, daß es vielmehr nichts Klareres in der Natur gibt, als daß jedes Ding unter irgend einem Attribute muß begriffen werden, und daß es desto mehr Attribute hat, je mehr Realität oder Sein ihm zukommt.[2]) Aus dieser Antwort sieht man, wie weit er davon entfernt war, den Sinn und die Bedeutung jener Frage zu begreifen. Er sieht nicht, daß der Begriff der absoluten Setzung

[1]) prop. 9.
[2]) prop. 10. Schol.

unfehlbar sovielmal in Anwendung kommen muß, als man absolute Qualitäten oder Attribute setzt, daß also nicht Eine Substanz, sondern ebensoviele Substanzen (wenigstens) gesetzt werden, als absolute Qualitäten, daß es also ein Widerspruch ist zu sagen: man habe nur Ein Seiendes gesetzt, während man doch Vieles gesetzt hat. Hätte er diese einfache Wahrheit erkannt, so würde er auch sofort gesehen haben, wie unmöglich es sei, die Realität durch Anhäufung von Attributen zu vermehren. So aber mit aller Welt gewohnt, der sinnlichen Erfahrung gemäß, Dinge mit vielen Attributen oder zusammengesetzten Essenzen als seiend anzunehmen, erhebt er sich in seinem Denken nicht über diese rohen Begriffe, sondern läßt sich noch zu dem Wahne verleiten, als vermehre die Summe der Attribute das Sein eines Dinges.

Beweise für das Dasein der Substanz oder Gottes.

In diesem Wahne bildet er nun ganz willkürlich den Gedanken der absolut unendlichen Substanz, als einer solchen, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt.[1])

Für das Dasein dieser Substanz, welche er ebenso willkürlich sofort Gott nennt, bringt er nun eine Reihe von Beweisen vor, von denen einer so ungereimt ist wie der andere.

Zuerst stützt er sich auf den Satz, daß keine Substanz von einer andern hervorgebracht werden kann; daraus soll folgen, daß es zur Natur der Substanz gehört zu existieren, oder daß sie eine causa sui sei, dessen Inhalt oder Wesenheit notwendig die Existenz, das Sein in sich schließt.[2]) Gehört das also zur Natur der Substanz, so muß man auch notwendig die unendliche Substanz als existierend denken. — Die Ungereimtheit dieses Beweises aber liegt auf der Hand. Denn der richtige Satz, daß eine Substanz nicht von einer andern kann hervorgebracht werden, heißt doch weiter nichts als: was man als seiend denkt, darf seinem Sein nach nicht als abhängig gedacht werden. Dieser Satz ist eigentlich nur eine Tautologie, welche warnen soll, das was man als seiend denkt, nicht wider den logischen Satz der Identität als nicht seiend zu denken, oder solche Begriffe mit dem des Seienden zu verbinden, welche die absolute Position aufheben würden; was allerdings ohne große Behutsamkeit leicht geschehen kann, wie die Geschichte der Philosophie sattsam bezeugt. Jener Satz sagt aber nicht, daß alles,

[1]) prop. 11.
[2]) prop. 7. Demonstrat.

was ich als Substanz setze, darum auch in der Tat existiert. Man kann also nicht schließen: weil das Seiende als seiend und nicht als nicht seiend gedacht werden muß, so existiert dieses bestimmte Was, welches ich als seiend setze! und doch ist der Schluß Spinozas kein anderer als dieser absurde. Die Ungereimtheit liegt eben darin, daß der menschliche Geist dann es in seiner Gewalt hätte zu bewirken, was sein solle und was nicht, und er also in der Tat der Weltschöpfer wäre, während doch etwas absolut setzen nichts anderes sein kann, als das als seiend anerkennen, was in der Tat unabhängig von allem Denken und Setzen, seiend ist.

Der zweite Beweis lautet: Jedes Ding muß eine Ursache oder einen Grund haben, sowohl weshalb es existiert, als weshalb es nicht existiert. Wenn also kein Grund da ist, weshalb Gott nicht existiert, oder kein Grund, der seine Existenz aufhebt, so existiert Gott notwendig. Gäbe es einen solchen Grund, so müßte derselbe entweder in der Natur Gottes oder außerhalb derselben liegen. Aber außer der Natur Gottes kann er nicht liegen, denn dann müßte er in einer Substanz anderer Natur liegen; diese aber hätte mit Gott nichts gemein, also könnte sie seine Existenz weder aufheben noch setzen. Also müßte jener Grund in der göttlichen Natur liegen; dann müßte sie aber einen Widerspruch in sich schließen, was von dem absolut unendlichen und vollkommensten Wesen zu behaupten ungereimt wäre. Da also weder in noch außer Gott ein Grund sein kann, weshalb er nicht existiert, so existiert er notwendig.[1]) Hier wird offenbar von der Möglichkeit auf die Notwendigkeit geschlossen; denn das ist eben das Mögliche, von dem man keinen Grund angeben kann, warum es nicht sein sollte, oder das nicht Unmögliche. Sollte das Mögliche nun notwendig sein, so müßte in seinem Begriffe ein Widerspruch liegen, wenn es als nicht seiend gedacht würde; was offenbar ungereimt ist. Was aber das anbetrifft, daß es ungereimt sei, von dem absolut unendlichen und vollkommenen Wesen zu behaupten, daß es einen Widerspruch in sich schließe, so liegt sicherlich in der wirklichen Natur des wirklichen Gottes kein Widerspruch; aber wir haben hier nur den willkürlich gemachten Begriff einer Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, vor uns, und von diesem Begriffe ist es nicht etwa ungereimt, sondern nichts ist gewisser und klarer, als daß er nicht einen, sondern mehrere Widersprüche in sich enthält. Denn sie soll Eine Substanz sein und besteht doch aus vielem absolut Gesetztem, welches untereinander nichts gemein hat. Die Einheit ist

[1]) prop. 11. aliter.

also nur ein gedachtes Band, welches dieses Viele zusammenhalten soll und doch nicht kann. Die Attribute sollen ferner unendlich viele sein; das unendlich Viele kann aber nicht absolut gesetzt werden, weil der Begriff des objektiv unendlich Vielen (nicht des subjektiv Unermeßlichen) die widersprechende Aufgabe enthält, eine Anzahl zu setzen, wo jede bestimmte Anzahl verneint wird. Endlich ist der Inhalt der dem menschlichen Verstande bekannten Attribute dieser Substanz — die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken — der Art, daß er gar keine absolute Position verträgt. Folglich trägt dieser Begriff allerdings wegen seiner Widersprüche den Grund in sich, weshalb er nicht existiert.

Der dritte Beweis kann eigentlich im Deutschen nicht wiedergegeben werden, weil durch die Übersetzung die Zweideutigkeit verloren geht, auf der seine Beweiskraft beruht: Posse non existere, so lautet er, impotentia est et contra posse existere potentia est (ut per se notum). Das heißt eigentlich: Nicht existieren können ist Unmöglichkeit, existieren können, ist Möglichkeit, soll aber in dem andern Sinne genommen werden, daß Nichtexistieren Ohnmacht, Existieren können aber Macht sei. Wenn daher, fährt Spinoza fort, das Existierende nur endliche Dinge wären, so wären die endlichen mächtiger als das absolut unendliche Ding. Also existiert entweder nichts oder das absolut unendliche Ding existiert notwendig. Aber wir existieren, also usw. Soll man nun noch diesen Obersatz widerlegen, in welchem das bloß Mögliche, also nicht als seiend Gesetzte, doch schon als existierend gedacht wird, indem ihm Macht oder Ohnmacht beigegeben wird?

Aus diesem Satze aber leitet Spinoza noch einen vierten Beweis her: Wenn existieren können Macht ist, so folgt, daß je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es desto mehr Kräfte von sich hat, um zu existieren, daß also das absolut unendliche Ding oder Gott eine absolut unendliche Macht von sich habe, um zu existieren; der daher absolut existiert.[1]) Man kann kaum wünschen, daß die Widersinnigkeit der causa sui in deutlicheren Worten ausgesprochen werde, als hier von Spinoza selbst geschieht. Das bloß Mögliche, also Nicht seiende erhebt sich durch eigene Machtvollkommenheit in die Existenz!

Endlich deutet Spinoza in einem Briefe an Simon de Vries noch

[1]) Eth. I. 11. Denn da existieren können Macht ist, so folgt, daß die Natur eines Dinges in sich um so mehr Kräfte hat zu existieren, je mehr Realität ihr zukommt. Das unbedingt, unendliche Wesen oder Gott muß demnach in sich unbedingt unendliche Macht (potentia) haben zu existieren und mithin unbedingt existieren.

eine andere Wendung dieses Beweises an. Je mehr Attribute man einem Wesen zulegt, desto mehr ist man gezwungen, demselben Existenz zuzuschreiben, d. h. desto mehr begreift man es unter dem Gesichtspunkte des Wahren.[1])

Hier wird unbewußt die Willkür eingestanden, mit der man bei der Bildung dieses Begriffs vom allerrealsten Wesen verfährt; man hat's in seiner Gewalt, einem Wesen mehr oder weniger Attribute beizulegen. Aber je mehr Attribute man einem Dinge beilegt, desto wahrer wird es! Das allerrealste Wesen ist also das wahrste, und was nicht ist, ist unwahr und falsch!

Kann man es, beiläufig gesagt, Herbart verdenken, daß er unwillig wurde, wenn er zu seiner Zeit einen solchen Denker, welcher die handgreiflichsten Ungereimtheiten mit der größten Naivität als mathematisch bewiesene Lehrsätze vorträgt, als den konsequentesten, tiefsten Denker allerorten preisen hörte, dessen System die einzig haltbare Philosophie sei?

Alle jene Beweise laufen zuletzt auf die eine Ungereimtheit hinaus, daß man das Mögliche versteckterweise schon als existierend dachte. Deshalb glaubt man, daß das Mögliche seine Existenz entweder in sich tragen könnte oder nicht, und deshalb sollte die Macht zu existieren mit der Menge der Attribute wachsen. Erkennt man diese Ungereimtheit, so sinkt der Gedanke einer unendlichen Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, zu einer völlig grundlosen, willkürlichen und in sich selbst widersprechenden Hypothese hinab, welche weder in der Erfahrung noch im Denken irgend welchen Halt hat. In der Erfahrung nicht, weil diese auf den Gedanken, daß das Seiende nur ein einziges sei, gar nicht hindeutet. Diese weist vielmehr auf eine Vielheit des dem Scheine zum Grunde liegenden Seienden hin. Denn die gegebene Mannigfaltigkeit des Scheins kann nicht aus dem absolut einfachen Einen erklärt werden. Außerdem würde auch, selbst wenn man in Spinozas Weise denken wollte, die Erfahrung nur auf eine Substanz mit zwei Attributen, der Ausdehnung und dem Denken, hinweisen; denn die andern unendlich vielen Attribute sind durch die Erfahrung nicht im mindesten angedeutet. Im Denken aber hat jene Substanz ebensowenig Halt. Denn ihr Grund liegt entweder in den oben angeführten Ungereimtheiten, oder in dem ebenso falschen Satze, daß dem absolut vollkommenen

[1]) Ep. 27. Je mehr Attribute ich einem Dinge zuschreibe, um so mehr bin ich genötigt, ihm selbst die Existenz zuzuschreiben, um so mehr begreife ich es unter der Rücksicht (ratio) des Wahren.

Wesen das Sein nicht fehlen dürfe, weil das Sein selbst eine Realität sei, wie der ontologische Beweis behauptet, oder endlich in der gleichfalls falschen Meinung, daß Bestimmtheit Negation sei.[1])

Bestimmtheit ist Verneinung.

Über diesen letzten Satz muß noch eine Bemerkung folgen. Spinoza nimmt ihn in einem etwas andern Sinne, als die modernen Spinozisten. Diese behaupten: Bestimmtheit ist deshalb Negation, weil das Bestimmte eben deshalb, weil es dieses und nicht ein Anderes ist, eine Negation einschließt; nun darf aber das Seiende nicht als ein Negatives gedacht werden, also folgt, daß nur das absolut Unendliche das Seiende sein kann. Spinoza schreibt den Attributen seiner Substanz einen bestimmten Inhalt zu, wie Ausdehnung und Denken, und behauptet nicht, daß etwa die Ausdehnung deshalb ein Endliches sei oder eine Negation einschließe, weil sie nicht zugleich Denken oder ein anderes Attribut sei. In diesem Betracht steht er über jenen Neueren, weil in diesem Falle, die aus der willkürlichen Vergleichung des Einen mit dem Anderen entspringende Negation: daß Dieses nicht Jenes sei, nicht in den Inhalt des Begriffs, als eine ihm innewohnende Verneinung verlegt. Er behauptet vielmehr nur, daß die Bestimmtheit deshalb Negation sei, insofern sie etwas verneint, was zu dem Begriffe gehört.[2]) Er denkt nämlich das Unendliche, z. B. das unendliche Denken, als ein Quantum, dem nichts fehlen darf. Ein einzelner bestimmter Gedanke ist nun nicht alles Denken, sondern nur ein Teil desselben; wenn also ein bestimmter Gedanke gesetzt wird, so wird in ihm das übrige Quantum des Denkens nicht gesetzt oder verneint. Die Ausdehnung aber verneint oder begrenzt deshalb nicht das Denken, weil sie ein disparater Begriff ist, der mit dem Denken gar nichts gemein hat. Wenn also Ausdehnung gesetzt wird, so wird dadurch nichts von dem unendlichen Quantum des Denkens verneint, sondern überhaupt nur vom Denken nichts ausgesagt. Aus diesem Grunde würde also auch die Substanz unendlich oder affirmativ bleiben, auch wenn es nur ein einziges Attribut gäbe. Aber gäbe es außer dieser Substanz noch andere mit gleichen oder andern Attributen, so würde sie nicht absolut unendlich sein, weil ihr dann freilich nichts an ihrem Attribute, wohl aber an der Realität etwas fehlen würde. Denn auch diese denkt Spinoza als ein Quantum.

---

[1]) Eth. p. I. pr. 8. Schol. Endlichsein ist in Wahrheit teilweise Verneinung. u. Epist. 50.

[2]) Epist. 41. Wiewohl z. B. die Ausdehnung den Gedanken über sich verneint, ist dies doch keine Unvollkommenheit in sich selbst.

Bei Spinoza also gründet sich der Satz, daß Determination Negation sei, darauf, daß er die Attribute und dann auch die Realität überhaupt als Quanta denkt, von denen in einer bestimmten einzelnen Sache nur ein Teil gesetzt, also das Übrige verneint wird.

Gegen ihn ist deshalb zu bemerken, daß weder das Sein noch die Qualität als ein Quantum gedacht werden darf. Das Sein nicht; denn es ist die absolute Position. Entweder ist etwas oder es ist nicht; da gibt es keinen Komparativ, noch einen Superlativ. Die Qualität des absolut Seienden läßt aber ebensowenig den Quantitätsbegriff zu, denn dieser Begriff führt notwendig eine Vielheit herbei, welche in dem absolut Seienden nicht stattfinden kann.

Man wird also von keiner Seite her auf die Annahme einer absolut unendlichen Substanz geführt und sie bleibt was sie ist, eine nichtige Hypothese.

Pantheismus.

Nachdem aber einmal dieser Begriff gesetzt war, so folgte allerdings notwendig, daß sie das einzige Seiende sei, außer der nichts Seiendes zu denken ist, daß also alles was ist, nur allein die Substanz oder Gott ist. Denn in ihrem Begriffe wird eben alles vereinigt gedacht, was als seiend gesetzt werden kann. Wenn es deshalb etwas Wirkliches gibt, welches nicht als Substanz oder Gott gedacht werden kann, so können dieses nur die modi oder die näheren Bestimmungen der Attribute der Substanz sein; diese sind aber natürlich nicht außer denselben, sondern in denselben; denn sie sind eben nur die mehr oder weniger bestimmten Weisen, wie die Substanz existiert. Diesen modis kommt also kein eigenes Sein zu, sondern nur das der Substanz. Denn insofern sie sind, oder insofern sie etwas Positives sind, sind sie Substanz; insofern sie besondere Weisen derselben sind, sind sie nur Negationen. Ein bestimmter Gedanke z. B. ist etwas Positives, insofern er ein Denken ist, aber weil er nur dieser besondere Gedanke ist und nicht auch zugleich alles andere mögliche Denken, ist er nur ein bestimmter Teil des unendlichen Denkens, schließt also eine Verneinung ein. Dieser bestimmte Teil des unendlichen Denkens kann indes nicht für sich oder außer jenem existieren, so daß er wäre und neben oder außer ihm nun noch das ganze Quantum des unendlichen Denkens, sondern er ist in der Substanz; sein Sein ist aber nicht ein absolute esse, sondern ein inesse.

Hiermit ist der Grundgedanke des eigentlichen wissenschaftlichen Pantheismus ausgesprochen. Das Seiende, die Substanz ist Gott, die Weltdinge oder das Daseiende ist nur eine nähere Bestimmung Gottes.

Betrachtet man danach vorwiegend die Substanz oder Gott, so kann man sagen: die Dinge sind in Gott; betrachtet man die Dinge, insofern sie ein Teil der Substanz sind, also Substanz in sich haben, kann man sagen: Gott ist in den Dingen. Und ebenso: betrachtet man ein Ding nur, insofern es eine nähere Bestimmung der Substanz ist, so ist es nicht die Substanz selbst, oder es ist von Gott verschieden, also nicht Gott; erwägt man aber, daß jeder Teil der Substanz selbst Substanz ist, weil er ja sonst Nichts wäre, so ist er der Substanz nach mit Gott identisch. Hier sieht man das Hin- und Herschillernde des Pantheismus. Der menschliche Geist z. B. ist einerseits von Gott verschieden, also nicht Gott, denn sein Sein ist nicht das absolute Sein der Substanz, sondern nur ein inesse, ein Getragenwerden von der Substanz; aber insofern der menschliche Geist dennoch ein Teil des unendlichen Denkens ist, also selbst wirkliches Denken ist, ist in ihm die eine Substanz oder Gott selbst, oder er ist seinem Wesen nach mit Gott identisch.

Bis jetzt hat Spinoza nur den allgemeinen formalen Begriff von Gott gewonnen, daß er die absolute Substanz sei, welche aus unendlich vielen Attributen besteht. Es fehlt aber für diese Attribute noch gänzlich an Inhalt. Wie gewinnt er nun denselben? Weder der allgemeine Begriff der Substanz, noch der des Attributs können diesen Inhalt angeben. Nur die Bedingung liegt in dem Begriff des Attributs, daß nur solche Begriffe dazu tauglich sind, welche ohne Hilfe anderer Begriffe gedacht werden können, also von ihnen absolut unabhängig sind. Denn die Attribute sind eben das Wesen der Substanz. Wie findet man nun solche Begriffe? Wenn man die logische Natur der besondern Begriffe vor Augen hat, liegen in ihnen Allgemeinbegriffe, ohne welche sie nicht gedacht werden können, aber jene allgemeinen Begriffe bedürfen zu ihrem Gedachtwerden nicht der besonderen. Ein Dreieck ist eine durch drei Linien begrenzte Ausdehnung. Es kann also ohne Hilfe des allgemeinen Begriffs Ausdehnung nicht gedacht werden, wohl aber kann der Begriff Ausdehnung ohne Hilfe des Begriffs: Begrenzung durch die Linien gedacht werden. Folglich sind die allgemeinen Begriffe selbständiger als die besonderen, also können zu den Attributen nur solche Begriffe taugen, welche gar kein genus mehr über sich haben, also nur die absolut allgemeinen. Aber auch nicht alle allgemeinen, wie z. B. Ding, Etwas u. dergl.; denn diese drücken, als rein formale, keine Essenz aus, oder sagen nicht, was das Seiende ist. Die Attributbegriffe müssen also solche sein, die sowohl absolut allgemein sind, als auch ein wirkliches Wesen, oder das was ist, ausdrücken.

Sieht man nun die empirisch gegebenen Dinge an, so zerfallen sie in zwei große Klassen, in Körper und Geister, welche unter keinen höheren Begriff, der noch eine essentia oder ein Was ausdrückte, zusammengefaßt werden können. Alles Körperliche aber ist eine bestimmte Art der Ausdehnung oder des Räumlichen, alles Geistige eine bestimmte Weise des Denkens. Der Begriff der Ausdehnung ist also für alles Körperliche der absolut allgemeine Begriff und ebenso der Begriff des Denkens für alles Geistige. Daher erfüllen diese beiden Begriffe die Anforderungen, welche an den Attributsbegriff gestellt werden. Alles wirklich Gegebene fällt entweder unter den einen oder den andern dieser Begriffe, sie sind also die absolut allgemeinen, welche ohne Hilfe der besonderen Arten der Ausdehnung und des Denkens gedacht werden können, ohne welche aber kein besonderes gedacht werden kann. Beide Begriffe aber können nicht unter einen höheren subsumiert werden, der noch eine Essenz ausdrückte, weil keiner mit dem andern seinem Inhalte nach etwas Gemeinschaftliches hat. Daher setzt Spinoza nun diese beiden Begriffe, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, als den Inhalt zweier Attribute Gottes. Die übrigen aber von den unendlich vielen Attributen Gottes sind dem menschlichen Geiste unerkennbar, weil ihm nur diese beiden Arten von wirklichen Dingen, Körper und Geister, gegeben sind. Daher denn auch Spinoza wohl hinsichtlich dieser beiden Attribute eine adäquate Erkenntnis behauptet, nicht aber eine vollkommene Erkenntnis von Gott überhaupt.

Man hat es dem Spinoza zum Vorwurfe gemacht, daß er den Inhalt dieser beiden Attribute aus der Erfahrung nehme, da er doch vielmehr, wenn er eine intuitive Erkenntnis Gottes behaupte, denselben a priori ableiten müsse. Allein Spinoza versteht unter dem dritten Grade der Erkenntnis oder der intuitiven gar nicht eine solche, welche also a priori anschauend verfährt, und also aus intellektueller Anschauung des Absoluten das Mannigfaltige in demselben konstruiere, sondern sie ist ihm nur eine Erkenntnis, welche aus gegebenen Verhältnissen die richtigen Folgerungen ohne weiteres erkennt, die aber, wenn es darauf ankäme, den Beweis für die Richtigkeit dieser ihrer anschauenden Erkenntnis liefern kann, obgleich sie selbst der Wahrheit auch ohne diesen Beweis gewiß ist.[1])

[1]) Eth. p. II. pr. 40. Schol. 2. Spinoza führt hier ein Beispiel an, um den Unterschied seiner drei Erkenntnisarten zu unterscheiden. Es seien z. B. drei Zahlen gegeben, um eine vierte zu finden, die sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird sich nicht bedenken und die zweite mit der dritten multiplizieren und das Produkt durch die erste dividieren, und dies ent-

Spinoza behauptet also nicht wie Schelling eine solche intellektuelle Anschauung des Absoluten, welche hinsichtlich desselben eben dasselbe leisten soll, wie die sinnliche Anschauung hinsichtlich des Sinnlichen. Die sinnliche Anschauung, ebenso wie die intellektuelle Anschauung Schellings kann nicht den Beweis liefern, daß es so ist, was sie schaut, sie kann nur voraussetzen, daß jeder dasselbe schaut. Die intuitive Erkenntnis Spinozas dagegen bedarf zwar für sich keiner Demonstration, sie kann sie aber liefern. Er verfährt hier im allgemeinen ganz so, wie jede richtige Spekulation verfahren muß. Wenn sie den Begriff des Sein gefunden und daraus die Bedingungen entwickelt hat, welche jeder Begriff erfüllen muß, um als seiend gedacht zu werden, so muß sie sich dann an die Erfahrung wenden, um in ihr das zu suchen, was als seiend gegeben ist. Der Fehler des Spinoza liegt aber darin, daß er wähnt, unter den empirischen Begriffen solche finden zu können, welche sich als absolut seiend denken lassen, und nicht sieht, daß seine Begriffe Denken und Ausdehnung nur relative sind, die sich nicht absolut setzen lassen.

So ist also Spinozas Gott nicht allein eine denkende, sondern auch eine ausgedehnte Substanz. Er fühlte auch, wie auffallend diese letztere Bestimmung sein müsse, und sucht deshalb nachzuweisen, daß sie der göttlichen Natur nicht unwürdig sei. Darum verneinte er zuerst die Teilbarkeit der Ausdehnung.[1]) Wenn, sagt er, die körperliche Substanz so getrennt werden könnte, daß ihre Teile realiter unterschieden wären, warum könnte nicht ein Teil vernichtet werden, und die übrigen, wie vorher, untereinander verbunden bleiben, und warum müssen alle so zusammengepaßt sein, daß kein leerer Raum entsteht? Dazu sei, meint er, die Materie überall dieselbe und es würden keine Teile in ihr unterschieden, als nur insofern man sie auf verschiedene Weise modifiziert auffasse; daher würden ihre Teile nur modaliter nicht aber realiter getrennt. Man müsse nur die

---

weder, weil er noch nicht vergessen hat, was er von seinem Rechenlehrer ohne irgend welchen Beweis vernommen (dies entspricht dem ersten Grade, der Meinung oder Imagination) oder weil er es oft bei den ganz einfachen Zahlen erfahren hat oder auf Grund des Beweises zu Lehrsatz 19 im 7. Buch des Euklid nämlich auf Grund der gemeinsamen Eigenschaften der Proportionalzahlen (dies entspricht dem zweiten Grade, wo man Gemeinbegriffe und adäquate Ideen hat und daraus Erkenntnisse folgert). Allein bei den ganz einfachen Zahlen ist dies alles nicht nötig. Sind z. B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben, so sieht jedermann, daß die 4. Proportionale 6 ist und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältnis der ersten zur zweiten Zahl, das wir auf Ein Anschauen sehen, die vierte selbst erschließen (dies ist ein Beispiel des dritten Grades der Erkenntnis, wie oben angegeben).

[1]) Eth. p. I. pr. 15. Schol.

Quantität nicht auffassen, wie sie in der Einbildung, sondern wie sie im Verstande sei. Mit andern Worten, man muß den allgemeinen Begriff der räumlichen Ausdehnung nehmen und denselben real als die eigentliche Materie, das körperliche Seiende setzen; dann folgt allerdings notwendig, daß die Materie unteilbar sei, denn dann faßt man sie als realisierten Raum; dann muß sie notwendig auch überall dieselbe sein und kann realiter nicht zertrennt werden, weil sonst die Zwischenräume zwischen den getrennten Stücken kein Raum sein dürften; deshalb kann endlich kein vacuum existieren, weil wo Raum, auch Materie ist. Diese ganze Ansicht hat aber wieder nur den alten Fehler zum Grunde, daß logische Beziehungen als reale gesetzt werden. Der Begriff des Raumes bezieht sich logisch notwendig auf das Seiende, da er die Möglichkeit des Zusammen- und Nichtzusammenseins des Realen darbietet; wird nun diese Beziehung real genommen, so heißt das: kein Raum ist ohne Seiendes.

Ist die körperliche Substanz unteilbar, so entsteht und vergeht sie auch nicht wirklich, sondern ist ewig, und deshalb meint Spinoza, sei es nicht Gottes unwürdig, ihn als körperliche Substanz zu denken, »deshalb darf in keinem Falle gesagt werden, daß Gott von etwas anderem leide«. Das also scheint ihm das für Gott eigentlich Unwürdige zu sein. Er spricht hiermit beiläufig eine Regel für die Bildung des Gottesbegriffs aus, welcher viel Scheinbares für sich hat, die aber konsequent dahin führen muß, in den pantheistischen Monismus zu verfallen. Der eigentliche Sinn, weshalb man Gott als leidensunfähig denkt, ist der, daß man ihn der Unvollkommenheit entnehmen will; in seinem Wollen und Handeln durch etwas anderes gehemmt zu werden, das ist das Leiden im eigentlichen Sinne. Nun hat man sich aber auch namentlich in der philosophischen Sprache gewöhnt, jede Einwirkung, die eins von einem anderen erfährt, ein Leiden zu nennen; wonach auch schon die menschlichen Sinnesempfindungen ohne allen Bezug auf eine schmerzlich empfundene Hemmung eines Strebens ein Leiden genannt werden. Wirft man nun jenen eigentlichen Sinn des Leidens mit diesem uneigentlichen zusammen, so wird man es auch für Gottes unwürdig halten müssen, in irgend einem Kausalverhältnis mit anderem zu stehen. Man wird also den Kausalzusammenhang, welchen jede religiöse Ansicht zwischen Gott und Mensch setzt, daß Gott in seinem Tun durch Rücksicht auf den Menschen bestimmt werde, als einen bloßen Schein auffassen, und vielmehr sagen müssen: daß Gott in seinem Verhältnis zum Menschen nur mit sich selbst im Verhältnis stehe, damit nur nicht

eine kausale Beziehung zwischen Gott und solchem sei, das er nicht selbst ist. Doch das nur beiläufig.

Nachdem wir nun die Hauptbestimmungen des Gottesbegriffs bei Spinoza betrachtet haben, können wir seinen Sinn kurz dahin zusammenfassen: die Substanz ist, abgesehen von den dem Menschen unbekannten Attributen, einerseits die unendliche unterschiedslose Materie, der real gedachte Raum, worin aber an ihr selbst keine verschiedene Qualitäten noch Formen gedacht werden dürfen, sie ist also der absolute Körperstoff, der an sich selbst noch gar keine andere Bestimmung hat, aber möglicherweise alle körperlichen Bestimmungen annehmen kann; auf der andern Seite ist sie das absolute Denken, oder der absolute Denkstoff, welcher an sich auch keinerlei bestimmte Gedanken enthält, aber fähig ist, alle möglichen Denkformen anzunehmen. Gott ist also in der Tat weiter nichts, als der Gedanke der Möglichkeit, daß eine Körper- und Geisteswelt existiere; und das ist der wahre Wert dieser unendlichen Substanz.

In dem Begriffe der Substanz liegt versteckterweise die Beziehung auf das, dessen Substanz sie ist; in dem Begriffe des Stoffes die auf die bestimmten Dinge und in dem der Möglichkeit die auf das Wirkliche. Denn alle diese Begriffe haben nur Sinn in ihrer Beziehung auf die gegebenen wirklichen Dinge. Geht man also in seinem Denken von jenen Begriffen aus, so entsteht die Frage, wie denn aus dem Unbestimmten das Bestimmtwerden, oder, in Spinozas Sprache, die Frage nach dem Grunde, aus welchem die modi der Attribute folgen.

Wie folgt aus dem Unbestimmten das Bestimmte?

Er antwortet darauf: Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weise folgen, d. h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann.[1]) Dieser Satz, meint er, muß einem jeden offenbar sein, wenn er nur darauf achtet, daß aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges der Verstand mehrere Eigenschaften schließt, welche in der Tat aus ihr, d. h. eben aus der Essenz des Dinges, notwendig folgen; und desto mehr, je mehr Realität die Definition eines Dinges ausdrückt, d. h. je mehr Realität die Essenz des definierten Dinges einschließt. Da aber die göttliche Natur absolut unendlich viele Attribute hat, deren jedes eine unendliche Essenz in ihrer Art ausdrückt, so muß also aus der Notwendigkeit derselben Unendliches auf unendliche Weise folgen.

[1]) Eth. p. I. pr. 16. Dem.

Gegen diesen Beweis wurde schon dem Spinoza selbst die Einwendung gemacht: wenn aus einer Definition mehrere Eigenschaften gesucht würden, so müsse man sie notwendig auf anderes beziehen; dann gingen aus dieser Verbindung der Definition neue Eigenschaften hervor; man könne aber nicht einsehen, wie aus einem Attribute an und für sich betrachtet, z. B. aus der Ausdehnung, sich eine unendliche Menge von Körpern ableiten lasse.[1]) Spinoza gibt hierauf zu, daß man aus dem Begriffe der Ausdehnung allein die Mannigfaltigkeit der Dinge nicht beweisen könne, daß man aber eben deshalb die Ausdehnung definieren müsse als ein Attribut, welches ein unendliches und ewiges Wesen ausdrückt; und behauptet, daß man bei realen Dingen aus der Definition viele Eigenschaften (proprietates) schließen könne. »Denn allein daraus, daß ich Gott definiere als ein Wesen (ens), zu dessen Wesenheit (essentia) die Existenz gehört, schließe ich auf mehrere seiner Eigenschaften, nämlich, daß er notwendig existiert, daß er einig, unveränderlich, unendlich usw. sei.« [2])

Aber möchte er noch so viele Eigenschaften aus seiner Definition Gottes schließen, so handelt es sich hier gar nicht um dergleichen, sondern um Modifikationen der göttlichen Substanz. Jene Eigenschaften, wie Ewigkeit, Unendlichkeit, Einzigkeit, sind nämlich gar keine modi, keine näheren Bestimmungen der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, sondern sind nur äußere Bestimmungen des Begriffs, welche aber nicht zur Essenz Gottes gehören, weshalb auch Spinoza sie nicht unter die Attribute Gottes aufnimmt (und hierin beiläufig viel richtiger verfährt als die gewöhnlichen Dogmatiker, welche solche proprietates mit den Attributen durcheinander werfen). Eben deshalb aber beweist er damit, daß aus einer Definition dergleichen Eigenschaften folgen, gar nicht, daß auch Modifikationen der Attribute daraus folgen. Im 65. Briefe hatte ihn jemand nach dem gefragt, was Gott unmittelbar hervorgebracht habe. Spinoza antwortet im 66.: Im Denken: die absolut unendliche Erkenntnis; in der Ausdehnung: Bewegung und Ruhe. Hätte er nun zeigen wollen, daß aus der Definition des Attributs der Ausdehnung unendliche modi folgten, so hätte er also z. B. zuerst beweisen müssen, daß aus der realen unendlichen Ausdehnung notwendig Bewegung folge, d. h. daß der Begriff derselben einen Widerspruch in sich enthalte, wenn sie nicht mit dem modus der Bewegung gedacht werde. Aber so oft sich auch Spinoza auf seinen 16. Satz des ersten Teils beruft,

[1]) Epist. 71.
[2]) Epist. 72.

wird man in seinen Schriften vergeblich auch nur nach dem Ansatze zu solch einem Beweise suchen.

Und jedenfalls wäre auch ein solcher Versuch vergeblich gewesen. Denn aus keiner Definition lassen sich Folgerungen ziehen, wenn sie nicht auf einen andern Gedanken bezogen wird; und nur nach der Verschiedenheit solcher Gedanken oder Gesichtspunkte ergeben sich verschiedene Folgen. Nach Spinoza ist z. B. ein Kreis eine Figur, die durch die Bewegung einer an einem Ende festliegenden, an dem andern Ende beweglichen Linie entsteht. Wie folgt nun aus dieser Definition, daß der Mittelpunkt gleichweit von allen Punkten der Peripherie entfernt sei? Offenbar nur dadurch, daß ich den in der Definition nicht unmittelbar ausgedrückten Begriff der Entfernung herbeibringe und nach diesem Gesichtspunkte das Verhältnis des Mittelpunkts zur Peripherie bestimme. Aber möchte es dem Spinoza auch erlaubt gewesen sein, seine absolute Substanz oder deren Attribute auf allerlei formale Begriffe, wie Zahl, Zeit, Ganzes und Teil u. dergl., zu beziehen und daraus mancherlei Eigenschaften zu schließen, so handelt es sich hier gar nicht, wie schon gesagt, um solche formale Folgen, sondern, wie man aus den Corollarien zu jenem 16. Satze sieht, um reelle Wirkungen Gottes. Denn es soll daraus folgen: »Daß Gott die bewirkende Ursache aller Dinge ist, die Objekt des unendlichen Verstandes sein können; daß Gott Ursache durch sich selbst ist, nicht Ursache durch Zufall (per accidens); daß Gott die unbedingt erste Ursache ist. Wie aber in aller Welt soll denn das aus jenem Beweise folgen? Sind denn Folgen und Wirkungen einerlei? Eine Wirkung ist doch ein reelles Geschehen, ein reeller, von allem Gedachtwerden unabhängiger Zustand in einem Seienden, welcher ohne eine Ursache nicht sein würde, ohne daß darum, d. h. wenn jene Wirkung nicht wäre, auch dasjenige Seiende, welches als Ursache gesetzt wird, nicht wäre. Folgen aber sind Bestimmungen nicht eines einfachen Seienden, sondern eines Komplexes von Verhältnissen, welche als besondere Folgen nur durch das Denken herausgehoben werden, aber in der Tat immanente Verhältnisse sind, ohne welche dieser Komplex gar nicht sein würde. Die Gesamtheit der Folgen ist nur der nach allen möglichen innern und äußern Verhältnissen dargelegte Begriff, und in der Tat sind alle Folgen schon mitgesetzt, sobald der Begriff gesetzt ist. Die Wirkungen eines Dinges sind aber nicht eo ipso gesetzt, sobald das Ding existiert. Denn mit seiner Existenz ist es noch nicht in alle möglichen reellen Verhältnisse zu andern Dingen gesetzt. Es könnte ja möglicherweise völlig isoliert existieren, dann hätte es gar keine Wirkungen.

Wo also sollen die Wirkungen Gottes, der einzigen Substanz, außer welcher es nichts gibt, herkommen? Vielleicht aus den innern reellen Verhältnissen der unendlich vielen Attribute? Aber obwohl diese Attribute in ein und derselben Substanz vereinigt sind, so haben sie eben nach Spinoza selbst nichts miteinander gemein, stehen also miteinander in gar keinem Kausalverhältnis. Die Ausdehnung soll nicht das Denken, und das Denken nicht die Ausdehnung bestimmen. Die Wirkungen jedes Attributs müssen sich aus ihm allein ergeben. Aber wo ist nun die Ursache zu finden, daß die unendliche überall gleiche, in sich unterschiedslose Ausdehnung oder Materie sich, sei es durch unendliche oder endliche Modifikationen, näher bestimme und also verschiedene Formen annähme? Außer ihr ist nichts vorhanden und in ihr selbst kann man auch keinen finden. Oder sollte Spinoza gemeint haben, das Seiende als solches müsse notwendig auch als ein Wirkendes gedacht werden? Man könnte das aus der oben angeführten Äußerung vermuten, daß zwar aus dem bloßen Begriffe der Ausdehnung die mannigfaltigen Körper nicht geschlossen werden könnten, daß man aber eben deshalb die Ausdehnung als ein ewiges und unendliches Wesen definieren müsse.

Aber, wie schon oft erinnert ist, das absolute Seiende kann und darf nicht an sich als notwendig wirkend gefaßt werden. Denn das würde heißen: das Seiende ist ohne seine Wirkung in sich widersprechend; es würde also dann nicht absolut an sich, sondern nur in Beziehung auf seine Wirkung gesetzt. Hätte Spinoza auf diese Weise die unendliche Tätigkeit seiner Substanz beweisen wollen, so hätte er nachweisen müssen, daß das Wesen der Substanz in Wahrheit innerlich widersprechend sei, und dieser innere Widerspruch es sei, der sie treibe, besondere Modifikationen anzunehmen. Dann wäre er auf die Spur Hegels geraten. Aber weder dieser Versuch, aus dem im Wesen des einen Seienden vorhandenen Widerspruche das Werden der besonderen Formen oder das Leben und Wirken der Substanz zu erklären, noch — und noch viel weniger — die richtige Erkenntnis, daß nicht im Wesen des Seienden, sondern in den unwillkürlichen Begriffen vom Gegebenen Widersprüche vorhanden sind, welche das Triebrad der Spekulation sind, kann vom Spinoza und seiner Zeit erwartet werden. Dazu mußten erst die Widersprüche in den Begriffen vom Gegebenen wieder entdeckt werden.

Spinoza hat also gar keinen rechtmäßigen Grund, von einem Tun und Wirken der absoluten Substanz zu reden. Denn in den Begriffen, unter welchen er die absolute Substanz denkt, liegt gar

keine Notwendigkeit, daß in ihr besondere Zustände oder Determinationen entstehen. Freilich hat die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken keinen Sinn, wenn diese Attribute nicht auf besondere Körper und Gedanken bezogen werden. Aber diese notwendige Beziehung sah Spinoza nicht, und hätte er sie gesehen, so hätte er solche ihrem Wesen nach relative Begriffe nicht für das absolute Was des Seienden ausgeben dürfen. Er täuscht sich dadurch, daß er meint, weil er aus seinem Begriffe von der Substanz allerlei logische Denkbestimmungen folgern könne und die Substanz unendlich sei, also unendlich viele Folgerungen aus ihrem Begriffe gezogen werden könnten, so würden sich auch unendlich viele Wirkungen aus ihr ergeben. Er ist also in der gewöhnlichen Verwechslung zwischen Ursache und Grund, Wirkung und Folge befangen, und denkt sich in der Tat, wie wir sofort sehen werden, die Wirkungen nach Art der logischen Folgen.

Nach diesem Ergebnis ist also die ganze nachfolgende Rede von der Wirksamkeit Gottes oder der Substanz rein erschlichen und hat damit an sich gar keinen wissenschaftlichen Wert. Indessen müssen wir ihm darin noch weiter folgen, wobei dieser gänzliche Unwert sich in immer hellerem Lichte offenbaren wird.

Da die Substanz oder Gott das einzige Seiende ist, so folgt natürlich, daß sie auch die einzige Ursache ist, und daß sie nur nach ihren eigenen Gesetzen und von niemand gezwungen oder determiniert wirkt. Er nennt dies: Gott sei allein eine freie Ursache.[1]) Aber dies Prädikat: frei hat bei ihm gar keine andere Bedeutung, als daß jeglicher Einfluß einer andern Ursache damit abgewiesen wird. Er selbst verwahrt sich gegen die Meinung anderer, welche Gott darum frei nennten, weil sie glaubten, Gott könne bewirken, daß das, was in seiner Macht stände, auch nicht geschehe. Das, meint er, sei dasselbe, als ob man sage, Gott könne bewirken, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß seine Winkel gleich zwei Rechten seien. Er habe klar genug in der 16. Proposition gezeigt, daß aus der Macht Gottes alles notwendig ausgeflossen sei, oder immer mit derselben Notwendigkeit folge; wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in alle Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei Rechten.[2])

Aus diesen Aussprüchen folgt aber zunächst, daß die Tätigkeit Gottes nicht in einem geistigen Sinne frei genannt wird. Denn in

[1]) Eth. p. I. prop. 17. Coroll.
[2]) Ibid. Schol.

diesem Sinne ist nur das Tun ein freies, welches durch bewußte Gründe bestimmt wird, und im höchsten Sinne ist es frei, wenn diese Motive wahr und gut sind. Also ein wertvolles Prädikat ist die Freiheit für den Spinozischen Gott nicht, sondern nur die gleichgültige theoretische Bestimmung, daß er allein wirke. Sodann aber sieht man hier deutlich, wie Spinoza das Wirken Gottes eben nach der Art notwendiger logischer Folgen denkt. Er vergleicht selbst das Ausfließen aller Dinge aus der Macht Gottes mit der Weise, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß seine Winkel = 2 R. sind. Daraus ergibt sich aber weiter, daß dann auch alle Wirkungen Gottes ewig, d. h. zeitlos und unveränderlich, alle zumal und zugleich ohne irgend einen zeitlichen Verlauf und ohne alle Veränderung vorhanden sein müssen; wie wir schon oben darauf aufmerksam gemacht haben, daß alle Folgen eines Begriffs eo ipso mit ihm selbst gesetzt sind, mögen sie nun für unser Denken besonders hervorgehoben sein oder nicht.

Hiermit zeigt sich aufs neue von einer andern Seite, daß die wirkliche gegebene Welt nicht mit Spinozas absoluter Substanz zusammenpaßt. Denn in dieser ist Veränderung, Wechsel, Succession gegeben; in der Welt aber, welche aus Spinozas Substanz folgen könnte, müßte alles ohne irgend welche denkbare Succession zeitlos und unveränderlich feststehen. Damit ist alle Entwicklung, alle Geschichte verneint; damit aber auch aller mögliche Widerstreit unter den Dingen; denn ebensowenig wie die notwendigen Folgen aus einem wahren und vollkommenen Begriffe miteinander streiten oder gar einander aufheben können, dürfen es auch die Folgen oder Wirkungen jener Substanz. Wollte man aber den Spinoza damit verteidigen, daß er selbst die Zeit unter die modi imaginandi setze, welchen keine objektive Wahrheit zukomme, daß er also ähnlich wie Kant das zeitliche Nacheinander bloß für eine subjektive menschliche Einbildung halte, so ist auch diese subjektive Einbildung nicht mit jener Substanz und ihren Folgen verträglich. Denn diese subjektive Form ist ohne ein wirkliches, objektives Nacheinander gar nicht denkbar. Denn wären unsere Gedanken wirklich alle ohne Ausnahme zeitlos zumal vorhanden, folgten sie nicht wirklich nacheinander, so würde die Erscheinung des Nacheinander gar nicht vorhanden sein. Denn wenn man auch sich dazu entschließen wollte zu sagen, sie seien in Wirklichkeit ohne Succession vorhanden, das Nacheinander sei nur in ihrer Apperzeption, nun so wäre doch in dieser Apperzeption selbst ein wirkliches Nacheinander. Nun aber müßte diese successive Apperzeption doch auch eine Wirkung der

Substanz sein; das aber ist unmöglich. Denn wenn alle Wirkungen Gottes zeitlos aus seiner Macht fließen, so ist eine Succession, es sei welche sie wolle, damit gänzlich unverträglich.

Plato und Spinoza über Kausalität.

Je größer sonst der Gegensatz zwischen Plato und Spinoza ist, um so mehr verdient es hervorgehoben zu werden, wie genau beide übereinstimmen im Begriff der Kausalität. Beide denken hier die logischen Folgerungen als reale Folgen, sehen die logischen Verhältnisse unter den Gedanken für reale Verhältnisse unter den Dingen an.[1])

Nach Plato haben die Ideen streng genommen keine Kausalität, sie sind und bleiben sich selbst genug. Die den Ideen im Phädo beigelegte Kausalität reduziert sich in Wahrheit auf eine logische Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine. Dadurch ist etwas schön, oder groß oder zwei usw., daß sich in ihm der allgemeine Begriff der Schönheit oder der Größe oder der Zweiheit usw. findet. Wie und wodurch aber diese sogenannte Teilnahme geschieht, davon redet Plato im Phädo nicht, denn er sagt mit keinem Worte, daß sie durch eine Tätigkeit der Ideen entstehe. Da ihm aber die allgemeinen Begriffe das wahrhaft Seiende sind, so entsteht ihm der Schein, daß das Sein derselben die Bedingung ist, unter welcher allein die allgemeinen Qualitäten in den besonderen Dingen enthalten sein können; gäbe es überhaupt kein an sich Schönes oder Großes usw., so könnten diese Qualitäten sich auch nicht in den vorhandenen Dingen finden.

Die späteren Platoniker hielten zwar die Realität der allgemeinen Begriffe fest, aber nicht den strengen Begriff des wahrhaft Seienden, in welchem weder ein Tun noch Leiden enthalten ist, sondern meinten, das Seiende ohne weiteres als ein Wirkendes setzen zu müssen, zumal Plato in seinen Meinungen über die Idee des Guten ebenso verfahren war, und es dem nicht tiefer Nachdenkenden überhaupt scheint, daß von dem, was der gemeine Verstand als seiend setzt, Wirkungen auf anderes auszugehen scheinen. Da nun das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen ein logisches ist, so werden in dieser Ansicht die logischen Folgen unwillkürlich reale Folgen oder Verursachungen, indem man von dem Realen auf die Erscheinungen wie vom Allgemeinen auf das Besondere zu schließen versuchte.

[1]) Über den Begriff der Kausalität bei Plato und Spinoza. In Zeitschrift für exakte Philosophie XIX. 304.

Kein bekannter Philosoph hat diese Ansicht so deutlich und konsequent durchgeführt als Spinoza. In seinem tractatus de intellectus emendatione sagt er: die ewigen Dinge, welche von Natur alle zugleich und die wahrhaften Bedingungen der veränderlichen sind, sind in Wahrheit singuläre Dinge, aber wegen ihrer Allgegenwart und weithin sich erstreckenden Macht verhalten sie sich für uns wie Universalien; und ferner: die Ideen (Gedanken, Begriffe), welche eine Unendlichkeit ausdrücken, bildet der Verstand absolut, die bestimmten aber bildet er aus diesen. Was also der gewöhnliche Verstand, welchen Spinoza emendieren will, für bloße Allgemeinbegriffe hält, das sind ihm ewige (d. h. zeitlose) Dinge und als solche singuläre, da das, was man als seiend ansieht, überhaupt einzelne Dinge sind. Aus diesen unendlichen (d. h. unbestimmten) Dingen bildet der Verstand die bestimmten, also die besonderen Dinge, wie es ja in der logischen Determination geschieht. Die Allgegenwart und die sich weithin erstreckende Macht ist die Übersetzung logischer Verhältnisse ins Reale, die Allgemein-Begriffe sind in den Besonderen als ihre Merkmale enthalten, also in ihnen gegenwärtig, und die Macht jener ist der Umfang der allgemeinen Begriffe. Je größer dieser ist, desto größer ist jene Macht, und mit der Macht auch die Realität des allgemeinen Begriffes. Derjenige Begriff, in dessen Umfange alle besonderen Begriffe liegen, ist also der absolut mächtige und vollkommene. Diesen Begriff findet Spinoza in der einen unendlichen Substanz, welche er Gott nennt: deus est omne esse, sine quo datur non esse. (Gott ist alles Sein, ohne den es kein Sein gibt.) Dieser ist daher auch die alleinige Ursache der Welt der vorhandenen bestimmten oder besonderen Dinge. Diese sind nur Modifikationen jener Substanz, also nähere Bestimmungen des allgemeinsten Begriffs, welcher in ihnen allen enthalten ist. Daher ist der Gott allen Dingen immanent. Nun hält Spinoza jedoch nicht alle möglichen Allgemeinbegriffe für real, sondern nur diejenigen, welche eine Qualität der vorhandenen Dinge ausdrücken. Von diesen sind ihm die allgemeinsten die Ausdehnung und das Denken, welche daher auch die beiden uns allein bekannten Attribute der einen Substanz sind.

Daß die Metaphysik Spinozas in Wahrheit nur den Wert einer logischen von oben herabsteigenden Klassifikation hat, zeigt sich besonders deutlich in seinen Bestimmungen über die Kausalität. Die Kenntnis der Wirkungen hängt von der Kenntnis der Ursachen ab. Dasjenige, was nichts miteinander gemein hat, kann nicht durcheinander erkannt werden. Daher muß der Begriff der Ursache immer in dem der Wirkung enthalten sein. Diese Gesetze sind für eine

logische Klassifikation vollkommen richtig; ein besonderer Begriff kann nur einem solchen allgemeinen untergeordnet werden, der in ihm als Merkmal zu finden ist. Da Spinoza aber diese logischen Gesetze auf das Reale anwendet, so bedeutet die Überordnung eines Begriffs soviel wie seine Kausalität und der untergeordnete ist dessen Wirkung. Daraus folgt konsequent, daß die Ausdehnung und das Denken nicht aufeinander wirken können, weil in ihnen kein gemeinsames Merkmal enthalten ist. Aus dem logischen Satze, daß, jemehr ein Begriff allgemein ist, desto größer sein Umfang ist, folgt ins Reale übersetzt, daß der größere Umfang eine größere Macht bedeutet; je kleiner sein Umfang aber ist, desto kleiner ist diese. Daher sollen die ersten Produktionen der unendlichen Substanz vollkommener d. h. mächtiger sein, als die nachfolgenden, wie man ja auch in der vom Allgemeinsten beginnenden Klassifikation zu immer mehr Besonderem herabsteigt. Da endlich eine solche bloß logische Unterordnung nur zeigen kann, daß ein besonderer Begriff unter einen allgemeinen fällt, nicht aber woher ihm die Merkmale kommen, die in dem allgemeinen nicht enthalten sind, weil das ihr Geschäft nicht ist, da sie bloß die vorhandenen Begriffe ordnen will, so kann Spinoza nicht sagen, und sagt es auch nicht, woher es überhaupt kommt, daß in der unendlichen Substanz solche besondere Determinationen derselben vorhanden sind. Daher kümmert er sich auch nicht um einen Beweis, daß z. B. die obersten Modifikationen des Attributs der Ausdehnung Ruhe und Bewegung und die des Denkens Verstand, Wille sind, sondern er nimmt diese, wie alle andern Modifikationen einfach aus der Erfahrung auf.

Es ist mir schon längst auffällig gewesen, daß Herbart in seiner sonst so lehrreichen Kritik Spinozas (Met. 1. § 40 ff.) diese Übersetzung des Logischen ins Metaphysische nicht berührt hat, obgleich er diesen Fehler der früheren Metaphysik neben den übrigen sehr wohl kennt und ihn auch (l. c. S. 81), aber freilich nur in einer Anmerkung anführt. Hätte er Spinoza unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, so würden manche seiner kritischen Bemerkungen meiner Ansicht nach eine andere Gestalt bekommen haben.

So findet er in dem Satze, daß zwei Substanzen nichts gemein haben, wenn ihre Attribute verschieden sind, eine gefährliche Zweideutigkeit. Nichts gemein haben, könne bedeuten, unähnlich sein, aber auch, daß dadurch alle Gemeinschaft und Wechselwirkung ausgeschlossen würde, und er sieht darin eine Mißdeutung jenes Satzes, daß Spinoza dieses letztere daraus schließt (§ 48, Anm. 2). Allein dieser mißdeutet hier nichts, sondern wendet die logische Regel, daß

der allgemeinere Begriff in jedem ihm untergeordneten Begriffe enthalten sein muß, auf das Reale an. Weil das Allgemeine für ihn das Reale ist, und die ihm untergeordneten Begriffe dessen Wirkungen sind, so versteht sich ihm von selbst, daß zwei Substanzen oder auch deren Attribute, welche keinen gemeinsamen Begriff als ihr Merkmal haben, auch nicht aufeinander wirken können. Auf dieser Übersetzung des Logischen in das Metaphysische beruht eben die das ganze System Spinozas charakterisierende Annahme, daß die beiden Attribute der Substanz Ausdehnung und Denken, weil sie keinen gemeinsamen Begriff miteinander haben, weder sie selbst, noch ihre Folgen oder Wirkungen aufeinander wirken können. Weder das Ausgedehnte, die Körper, noch das Denkende, die Geister, stehen miteinander in Wechselwirkung, sondern nur in einem angeblichen Parallelismus, weil Ausdehnung und Denken die Attribute der einen Substanz sind.

Einen anderen Satz: diejenige Wirkung ist die vollkommenste, welche unmittelbar von Gott ausgeht, jemehr Mittelursachen aber nötig sind, desto unvollkommener ist das Bewirkte, leitet Herbart davon ab, daß dem Spinoza der Versuch, alle Wertbestimmungen zu verbannen, mißlungen sei. Hätte er die Konsequenz seiner Lehre aushalten können, so hätte er die letzten Wirkungen Gottes als ebenso natürlich anerkennen müssen, wie die ersten, und er würde begriffen haben, daß man die Natur niemals als müde und matt darstellen müsse; aber er hätte nicht begriffen, daß nach seiner Lehre alles, was ist, auf gleiche Weise ohne irgend eine Verminderung, in Gott, mithin göttlich sein müsse (l. c.). — Allein jener angegriffene Satz folgt mit Notwendigkeit aus der richtig verstandenen Lehre Spinozas und keineswegs aus der von Herbart angenommenen Quelle, sondern aus dem ins Reale übersetzten logischen Satze, daß, je allgemeiner die Begriffe sind, desto größeren Umfang, und je weniger allgemein, desto kleineren Umfang sie haben. Sieht man nun in dem logischen Umfange eine wirkliche Macht, deren Größe sich nach der des Umfangs richtet, so folgt jener Satz notwendig. Denn in der logischen Determination, welche von dem Allgemeinsten beginnt, folgen zuerst die Begriffe, welche einen größeren Umfang haben, und dann stufenweise die von immer kleinerem Umfange. Hätte Herbart jenen Satz unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, so hätte er die Konsequenz desselben anerkennen müssen, und brauchte sich nicht zu dem Vorwurfe zu versteigen, daß Spinoza nicht begriffen habe, daß nach seiner Lehre alles, was ist, ohne Verminderung in Gott, mithin göttlich sein müsse. Denn dieses letztere hat Spinoza

nie geleugnet, wenn auch nicht alles eine gleiche Portion des göttlichen Wesens ist. Herbart ist hier nur darin in seinem vollen Rechte, es zu tadeln, daß in einer rein theoretischen Wissenschaft der Wert eines Dinges nach der Größe seiner Macht bemessen wird, zumal wenn unter dieser Macht in Wahrheit nur der logische Umfang verstanden werden muß.

Ebendaselbst bemerkt er: Wenn die Substanz sich in unendlich vielen Gestalten zeigen, unzählige Modifikationen annehmen muß, so verrät sie, daß einfaches ursprüngliches Sein ihr nicht genügt; daß vielmehr etwas hinzukommen und werden und wechseln muß, damit das vorgebliche Sein durch ein Geschehen ergänzt werde. — Allein so ausgedrückt sind das dem Spinoza ganz fremdartige Gedanken, wenn auch der wahre Grund für das Folgen unendlich vieler Modifikationen darin sich dunkel ausgedrückt findet. Der von Spinoza selbst vorgebrachte Beweis ist allerdings nichtig. Er sagt nämlich, deshalb folge aus der Substanz Unendliches, weil der Verstand aus der Definition jedes Dinges viele Eigenschaften schließe, die aus der Essenz desselben notwendig folgen. Damit ist indessen nicht bewiesen, daß viele Dinge aus derselben folgen. Aus der Natur des Dreiecks folgt allerdings, daß seine drei Winkel = 2 R. sind, aber es folgt nicht aus der Substanz, daß es Dreiecke gibt. Der eigentliche Grund, weshalb die Substanz Folgen haben muß, liegt darin, daß die allgemeinen Begriffe nur unter der Bedingung allgemein sind, daß sie untergeordnete Begriffe haben. Daher muß das real gesetzte Allgemeine notwendig Ursache und zwar eine immanente sein, d. h. der Begriff muß in allen ihren Wirkungen als Merkmal enthalten sein.

In Bezug auf die immanente Ursache sagt Herbart, bei Leibniz und Spinoza liege der Grund der prästabilierten Harmonie zwischen den Dingen und ihren Vorstellungen in der Absicht, die causa transiens zu vermeiden (l. c. § 56). Bei Leibniz ist diese Absicht offenbar; denn er hat den Widerspruch, welcher in dem Begriffe des influxus physicus liegt, erkannt. Hätte Spinoza denselben Grund dafür gehabt, so würde er als Philosoph einen viel höheren Rang einnehmen, als ihm zukommt; aber es findet sich bei ihm keine Spur dieser Absicht. Der Grund, daß bei ihm Gott oder die Substanz nur eine immanente Ursache sein kann, liegt darin, daß sie außerhalb nicht wirken kann, weil außerhalb derselben nichts existiert; und in einem etwas anderen Grunde, weil der Begriff dessen, was als Ursache gelten soll, in der Wirkung enthalten sein muß. Dies gilt jedoch bei ihm nur hinsichtlich der ewigen Dinge. Denn unter den besonderen Begriffen, welche denselben allgemeinen Begriff enthalten, läßt er die

causa externa zu. Denn diese determinieren einander, ja sie erhalten durch diese gegenseitige Determination ihre Existenz. Jedes einzelne Ding, welches eine endliche und bestimmte Existenz hat, kann nur durch eine andere auch endliche und bestimmte Ursache zum Existieren und Handeln determiniert werden, und diese wiederum durch eine eben solche und so fort ins Unendliche. Freilich ist jedes Ding zum Existieren und Wirken von Gott determiniert; aber was eine endliche und bestimmte Existenz hat, konnte nicht von der absoluten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden, weil es dann ewig und unendlich wäre; sondern es konnte nur aus einem Attribute Gottes folgen, insofern dieses durch eine endliche und bestimmte Modifikation modifiziert ist. — Hier findet sich also gar keine Ähnlichkeit zwischen Leibniz und Spinoza, weder in dem Grunde noch in den Folgen.

Vergleicht man Plato und Spinoza, so stimmen beide allerdings in der Annahme, daß das Allgemeine real ist, überein, aber der Grund derselben ist bei ihnen durchaus verschieden. Plato sucht das absolut Seiende, um die Widersprüche die im absolut Werdenden liegen, zu vermeiden und weil er der Meinung ist, daß die wahre Qualität desselben erkennbar sei, kann er unter den gegebenen Vorstellungen keine anderen finden, welche jene Qualität ausdrücken, als die allgemeinen Begriffe, da diese unwandelbar ewig dieselben sind. Spinoza dagegen hat zu dieser Annahme keinen weiteren Grund als den hergebrachten scholastischen Realismus. Jener setzt ferner nicht ein einziges Seiende, sondern viele, weil viele allgemeine Begriffe vorhanden sind, dieser setzt dagegen nur ein Seiendes. Jener setzt in seinem Wissen die Seienden nicht als wahrhaft bewirkende Ursachen, sondern nur insofern sie die Bedingungen sind, daß in den einzelnen gegebenen Dingen die Qualitäten der seienden Ideen sich finden, ohne aber die dies bewirkenden Ursachen anzugeben, weil er sie nicht begreifen kann. Erst in seinen Meinungen läßt er die Idee des Guten als eine wirkende Ursache hervortreten, die aber im Grunde nicht alles ohne Ausnahme wirkt, sondern nur das, was richtig und schön ist. Denn das Gute wirkt notwendig nur das, was seiner Natur entspricht. In diesem letzteren Gedanken kommt er mit Spinoza zusammen, dessen Substanz oder Gott auch nur nach der Notwendigkeit seiner Natur handelt, nicht aber aus Einsicht und mit Willen, da Verstand und Wille nicht zur natura naturans, sondern zur natura naturata gehören. Spinoza ist in dieser Hinsicht konsequenter als Plato, da nach diesem im Timäus der gute Gott in bewußter Absicht die Welt so vollkommen als möglich schafft. Diese Ein-

schränkung setzt er, weil er außer dem wirkenden Gott noch eine Materie kennt, — welche notwendig an der Herstellung des vollkommenen Guten hindert, während Spinoza konsequent die Ausdehnung als ein Attribut Gottes setzt. In der Konsequenz der Ansicht mag also dieser jenem überlegen sein. Dagegen ist Plato von dem metaphysischen Grundfehler Spinozas frei, welcher Grade des Seins je nach der größeren oder kleineren Macht der Dinge annimmt, die Plato in seinem Wissen nicht kennt. Und hierin, daß Plato den richtigen Begriff des Seienden festhält, und nicht wie seine Nachfolger das Seiende ohne weiteres als verursachend und wirkend setzt, liegt seine große Überlegenheit gegen Spinoza und die übrigen, welche die Begriffe des Seins und Geschehens zusammenwerfen, und eben deshalb das Seiende als ein absolut Werdendes setzen, und diesen Unbegriff, gegen welchen Plato seine Ideenlehre erfand, sogar wider seine deutlichen Worte ihm wieder in die Schuhe schieben. Der größte Unterschied endlich zwischen beiden liegt darin, daß Plato eine absichtlich wirkende causa finalis kennt, wogegen Spinoza die vorhandenen Dinge nur durch eine blind wirkende causa efficiens entstehen läßt. —

Dieser Gegensatz gegen Plato zeigt sich besonders im folgenden.

Gott und Welt.

Es handelt sich hierbei besonders um die bei Spinoza auf die Freiheit Gottes folgende Lehre von dessen Immanenz.[1]) Denn alles, was ist, ist in Gott und muß durch Gott begriffen werden und außerhalb Gottes existiert keine Substanz, die außer ihm in sich selbst sei. Da nämlich nach Spinoza der Begriff der Wirkung den der Ursache einschließt, so muß in allen Begriffen von den Dingen der Begriff Gottes, d. h. eines oder mehrerer seiner Attribute sich finden. Gott unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht oder die ausgedehnte Substanz ist also in allen Körpern, wie der Begriff des Denkens in allem geistigen Geschehen; oder was dasselbe ist: Jeder Körper ist ein bestimmtes Quantum der unendlichen Ausdehnung und jeder Gedanke ein bestimmtes Quantum des unendlichen Denkens. Die Substanz existiert also nicht außer und neben den wirklichen Körpern und Geistern, und diese nicht außer der Substanz, sondern sie selbst sind die Substanz, und die Substanz ist diese Körper und Geister, insofern sie nämlich als auf eine bestimmte Art und Weise

[1]) propr. 18. Gott ist die immanente aber nicht die transiente Ursache aller Dinge.

determiniert gedacht wird. Dasselbe wird nun mit andern Worten gelehrt, wenn es heißt, Gott sei nicht nur die wirkende Ursache der Existenz der Dinge, sondern auch ihrer Essenz, weil die Essenz der Dinge nicht ohne Gott begriffen werden kann, also der Begriff Gottes in ihrer Essenz enthalten ist. Daraus folgt dann, daß die Dinge nichts sind als die Affektionen der Attribute Gottes, oder modi, durch welche die Attribute auf eine bestimmte und begrenzte Weise ausgedrückt werden.[1]) Dies also ist der eigentliche und wahre Sinn der Immanenz Gottes in der Welt.[2])

Man sieht leicht, daß wenn einmal eine absolute Substanz, außer welcher nichts ist und sein kann, und wenn einmal eine Welt endlicher Dinge gegeben ist, auch die Annahme notwendig wird, daß der Substanz allein das Sein im wahren und eigentlichen Sinne zukommt, und daß die einzelnen Dinge nur bestimmte Weisen der Substanz sein können, in denen sie existiert.

Allein hier erhebt sich die Frage wieder, wie folgen nun die endlichen Dinge aus der Substanz? denn aus ihr müssen sie doch folgen, wenn Gott ihre Ursache sein soll.

Die bisher betrachteten Äußerungen des Spinoza über seine absolute Substanz: daß sie die immanente und alleinige wirkende Ursache sowohl der Essenz als der Existenz aller Dinge sei, zeigen nur soviel, daß, wenn einmal endliche Dinge gegeben sind und wenn man einmal eine absolute Substanz angenommen hat, auch die Annahme notwendig ist, daß der Substanz allein das Sein zukommt und daß die einzelnen Dinge nur bestimmte Weisen sein können, wie die Substanz existiert. Allein mit dem allen ist die Frage noch nicht beantwortet: wie denn die absolute Substanz dazu komme, in solchen endlichen und bestimmten Weisen zu existieren, oder wie aus den unendlichen

---

[1]) propr. 25 und Coroll.

[2]) Gegenwärtig rühmen sich viele christlichen Theologen der Erkenntnis, daß Gott der Welt immanent sei; aber schwerlich werden sie den obigen Begriff beibehalten haben. Man meint eigentlich nur, daß Gott stetig in der Welt wirke, — was man früher einfacher und richtiger die Allgegenwart nannte, — schmückt aber diese alte Lehre mit dem neuen Namen der Immanenz. Denn dieser Begriff hatte in den Zeiten, als der moderne Spinozismus unter der Herrschaft Schellings und Hegels blühte, und man durch deren Lehren den christlichen Glauben in eine wissenschaftliche Erkenntnis verwandeln zu können wähnte, einen bedeutenden Nimbus erlangt, so daß es noch jetzt wohllautet, davon zu reden, und den Schein einer tiefern Erkenntnis und höherer Wissenschaftlichkeit gewährt. Andere, welche die Danaergeschenke des Spinozismus verschmähen, müssen sich deshalb den Namen Deisten gefallen lassen. Über die Immanenz Gottes vgl. O. Flügel, Zur Philosophie des Christentums. 1899. S. 73.

Attributen Gottes die endlichen Dinge folgen? Auf die Beantwortung dieser Frage muß man aber um so gespannter sein, als Spinoza ausdrücklich gelehrt hat, daß aus der absoluten Natur eines Attributs nur Ewiges und Unendliches folgen kann.[1])

Auf diese Frage aber wird man in allen Schriften Spinozas keine andere Antwort finden, als welche die berühmte 28. Proposition des ersten Teils seiner Ethik enthält: Jedes Einzelne oder jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nur existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn eine andere Ursache es zum Existieren und Wirken bestimmt, die gleichfalls endlich ist und eine bestimmte Dauer hat; und diese Ursache wiederum kann auch nur existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn eine andere, die gleichfalls endlich ist und eine bestimmte Dauer hat, sie zum Existieren und Wirken bestimmt, und so weiter ins Unendliche.

Aber ist denn das eine Antwort? Wenn es in dem Beweise dieses Satzes heißt: „Was zum Existieren und Wirken determiniert ist, ist von Gott so determiniert; aber das Endliche konnte von der absoluten Natur eines Attributes Gottes nicht hervorgebracht werden — weil daraus nur Unendliches und Ewiges folgen kann —; es mußte aus einem Attribute Gottes folgen, insofern dieses Attribut durch eine Modifikation, welche eine endliche und determinierte Existenz hat, modifiziert war. Diese Ursache aber, oder dieser modus, mußte wiederum aus demselben Grunde von einem andern endlichen modus determiniert werden, und dieser letzte wiederum von einem andern endlichen und sofort ins Unendliche", — so ist dieser Beweis vollkommen richtig, wenn bewiesen werden sollte, daß die unendliche Substanz gar nicht als auf endliche Weise modifiziert gedacht werden dürfe, denn aus der absoluten Natur der unendlichen Substanz folgen die endlichen Dinge nicht; eine andere Ursache derselben aber kann es nicht geben; denn diese müßte in einer andern Substanz außer jener liegen; eine solche aber gibt es nicht, da die absolute Substanz allein existiert. Also kann diese gar nicht endlich modifiziert sein, und es kann gar keine endliche Dinge geben, d. h. das Gegebensein der endlichen Dinge und die Annahme jener absoluten Substanz sind absolut unvereinbar. Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn man darauf achtet, daß die Existenz der endlichen Dinge einen progressus in infinitum (Fortschritt ins Unendliche) von Ursachen in aufsteigender Linie voraussetzt. Einen solchen progressus aber setzen oder sagen: es gibt gar keine solche Ursachen und solche Wirkungen, ist völlig

[1]) Eth. p. 1. Prop. 21.

dasselbe. Denn jede dieser Wirkungen existiert nur, insofern die vorhergehende existiert; nun kommt man aber in einer unendlichen Reihe niemals zu der letzten und eigentlichen Ursache, welche die ganze Reihe determiniert; fehlt aber die letzte Ursache, so fehlen auch alle Wirkungen.[1])

Spinoza gesteht also im Grunde selbst ein, daß gar keine Möglichkeit da ist, zu begreifen, wie die endlichen Dinge aus der Substanz gefolgt sein können; daß also hier eine unausfüllbare Kluft in seinem Systeme vorhanden ist. Und diese allein reicht schon hin, um es gänzlich unbrauchbar zu machen. Aber er scheint diese Kluft gar nicht gesehen, sondern sich dabei beruhigt zu haben, daß, da auf der einen Seite die endlichen Dinge vorhanden sind, und auf der andern die Eine absolute Substanz notwendig (nach seiner Meinung) angenommen werden muß, auch die endlichen Dinge auf irgend eine Weise aus ihr folgen müssen, da er ja bewiesen zu haben glaubte, daß aus der unendlichen Substanz Unendliches auf unendliche Weise folgen müsse.

Vielleicht möchte man zur Entschuldigung des Spinoza darauf hinweisen wollen, daß er sich doch hier nur mit aller menschlichen Wissenschaft in demselben Falle befinde. Denn noch niemand hat die Schöpfung der Welt begreifen können. Allein der Fall liegt doch bei Spinoza ganz anders. Wenn etwa eine theistische Religions-

[1]) Man könnte sich vielleicht versucht fühlen, hiergegen einzuwenden: dieser Beweis des Spinoza sei nur darin ungeschickt, daß er sich auf eine unendliche Reihe voneinander voraussetzenden Ursachen und Wirkungen einlasse. Seine eigentliche Meinung sei doch vielmehr, daß alle Determinationen gleichsam mit einem Schlage vorhanden seien; wenn man aber alle zumal setze, so habe man nicht nötig, die eine gleichsam auf die andere warten zu lassen, weil sich nun alle zumal gegenseitig determinieren. Auf diese Weise sucht z. B. Lotze (Mikrokosm. Bd. 3, S. 468) dem Einwande gegen seine ähnliche Ansicht auszuweichen, daß nämlich, wenn das Sein jedes Dinges das Sein des anderen voraussetzt, keins sein kann, ehe sein Fundament, das andere, ist. Er meint: warum denn die weltschaffende Macht so einarmig sein müsse, um immer nur ein Element auf einmal zu setzen? Hiermit will er offenbar andeuten, jener Einwurf werde verschwinden, wenn man nur denke, daß jene einander voraussetzenden Dinge alle auf einmal und zugleich vorhanden seien. Allein diese Ausflucht ist nur scheinbar. Denn man setzt dann unvermerkt die Dinge jedes selbständig an sich ohne eine Beziehung auf die andern, und vergißt dabei seine eigene Behauptung, daß das Was eines jeden Dinges nur in den Beziehungen zu den andern bestehen soll. Sollen sich endliche Dinge einander determinieren, so müssen sie notwendig an sich etwas sein, ohne diese gegenseitige Determinationen, denn sonst ist nichts da, das sich determiniert. Setzt man das Was der Dinge nur in die gegenseitigen Beziehungen, so setzt man notwendig Beziehungen ohne Bezogenes und versucht das Sein aus dem Nichts zu weben. Über Lotze vgl. Zeitschrift für exakte Philosophie VIII, 36.

philosophie bekennt, die Schöpfung der Welt durch Gott nicht zu begreifen, so wird sie, wenn sie irgend besonnen ist, schwerlich damit sagen wollen: Ich habe eine adäquate Erkenntnis von Gott und dieser mein adäquater Begriff Gottes enthält die Unmöglichkeit, daß Gott die Welt geschaffen habe; vielmehr wird sie bekennen, daß sie gar nicht die Mittel hat, vom Wesen und Wirken Gottes einen so exakten Begriff zu erlangen, um in deutlicher Erkenntnis das Wie der Schöpfung einsehen zu können; sie wird also diese Unmöglichkeit in der für alle Menschen gemeinsamen subjektiven Dunkelheit der Gotteserkenntnis finden. Spinoza dagegen behauptet einen adäquaten Begriff von Gott zu haben, und dieser exakte Begriff ist es eben selbst, welcher verbietet, die Welt des Endlichen zu setzen.

Ebenso nichtssagend würde die andere Ausflucht sein, daß alle die endlichen Bestimmungen, durch welche die Dinge diese und keine andern sind, ja nur Negationen seien, von denen natürlich das Positive (die Substanz) die Ursache nicht sein könne. Denn damit sagt man eben selbst, daß es unmöglich sei, zu begreifen, wie die positive Substanz dazu komme, mit allerlei Negationen behaftet zu sein. Die Meinung aber, als ob bloß der menschliche Verstand, also eine beschränkte Erkenntnis, diese Negationen schaffe, daß eine vollkommene Erkenntnis dagegen nur das Positive schauen würde, ist nicht allein dem Spinoza völlig fremd, der die endlichen Dinge unabhängig vom menschlichen Verstande wirklich existieren läßt; sondern vergißt auch, daß diese endliche, abstrakte Erkenntnis, die selbst eine Negation ist, doch auch in der absoluten Substanz vorgehen muß, und also immer die Frage übrig bleibt: woher die Negationen in dem absolut Positiven?

Die letzte Schuld dieses Mißgeschicks, welches hier den Spinoza trifft, liegt an seinem Kausalbegriffe, welcher, wie gezeigt ist, weiter nichts ist, als das als real gedachte logische Verhältnis der Über- und Unterordnung der Begriffe. Das Allgemeine wird als Ursache, das Besondere als Wirkung angesehen. Nun aber liegt das Spezifische des Besonderen nicht in dem Allgemeinen, also kann es auch nicht aus ihm folgen. Das hätte Spinoza mit nur einiger Aufmerksamkeit schon selbst sehen müssen; da es aus seinem eigenen Axiom, daß die Wirkung den Begriff der Ursache in sich schließen müsse, unmittelbar folgt.[1]) Denn nimmt man z. B. den Begriff eines Vierecks, so ist in ihm wohl der Begriff der Ausdehnung enthalten, und es könnte danach das Attribut der Ausdehnung als seine Ursache ange-

[1]) Eth. p. 1. Ax. 4.

sehen werden; aber der Begriff Vier enthält nicht den Begriff der Ausdehnung, also kann diese Figur in ihrer besonderen Bestimmtheit, als Viereck nicht eine Folge jenes Attributs sein. Hätte also Spinoza seinen eigenen Sätzen schärfer nachgedacht, so hätte er finden müssen, daß sein Kausalbegriff überhaupt nichts taugte, um eine Wirkung aus ihrer Ursache zu erklären.

Nachdem er nun auf diese Weise die Welt des Endlichen gewonnen hat, beweist er weiter, daß es in derselben nichts Zufälliges gibt, sondern, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt ist, auf gewisse Weise zu existieren und zu handeln.[1]) Diese Annahme folgt natürlich aus seiner ganzen Ansicht vom Kausalzusammenhange. Denn wenn man das Verhältnis von Ursache und Wirkung ansieht, wie ein sich Ergeben der Folgen aus ihren Gründen beim Erkennen, so muß man eine absolute Notwendigkeit in jenem Zusammenhange annehmen. Die Folge liegt also notwendig in ihrem Grunde, oder sie ist gar keine. Denn wäre es möglich, aus ein und demselben Grunde zwei entgegengesetzte Folgen zu ziehen, so wären beide gar keine Folgen. Wäre es z. B. möglich, daß einige Radien eines Kreises länger wären als andere, so würde aus dem Begriffe des Kreises weder folgen, daß sie gleich, noch daß sie ungleich lang wären. — Wird also die Kausalität der Substanz so gedacht, wie ein Begründen von Folgen, so ist es nur konsequent, alle Möglichkeit des Andersseins in der Welt zu leugnen.

Hierbei läßt sich Spinoza auf eine Polemik gegen die gewöhnliche Ansicht ein, daß die Welt durch den freien Willen Gottes geschaffen sei. Diese Polemik ist aber für uns von großer Wichtigkeit, weil sich bei ihrer Gelegenheit die Unvereinbarkeit der spinozischen absoluten Substanz mit einem religiösen Gottesbegriffe in deutliches Licht stellt.

Als Vorbereitung für seinen Beweis, daß in Gott gar kein freier Wille gedacht werden dürfe, führt er den Unterschied zwischen der natura naturans und natura naturata ein. Jene besteht aus solchen Attributen der Substanz, welche eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, oder sie ist — Gott, insofern er als freie Ursache betrachtet wird.[2]) Diese Freiheit aber besteht darin, daß Gott bloß nach der Notwendigkeit seiner eigenen Natur handelt, und sie ist ein unterscheidendes Merkmal Gottes: er allein ist eine freie Ursache.[3])

---

[1]) a. a. O. Prop. 29.
[2]) a. a. O. Prop. 29. Schol.
[3]) Prop. 17. Coroll. 2.

Wenn man also einen Unterschied zwischen Gott und seinen Erzeugnissen oder der Welt machen will, so ist die natura naturans und was zu ihr gehört, allein Gott; alles aber, was zur natura naturata gehört, muss zu den Erzeugnissen Gottes oder zur Welt gerechnet werden; denn diese natura naturata besteht aus allen modis der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind und die ohne Grund weder sein noch begriffen werden können.[1])

Zu dieser natura naturata gehören nun aber aller Verstand und Wille. Denn sie sind nicht das absolute Denken selbst, sondern nur modi desselben, welche sich von andern modis, wie Begierde, Liebe u. dgl., unterscheiden.[2]) Deshalb kann kein Wille eine freie, sondern nur eine notwendige oder gezwungene (coacta) Ursache genannt werden, denn als ein modus kann der Wille, wie jeder andere modus, nur dadurch existieren, dass eine andere Ursache vorhanden ist, durch welche er determiniert wird. Wenn Gott also auch aus der Freiheit seines Wesens handelt, so doch nicht aus der Freiheit des Willens.[3]) Denn der Wille gehört eben nicht zur natura naturans, d. h. zur Natur Gottes, wenn man ihn im Unterschiede von seinen Erzeugnissen als die alleinige, höchste und freie Ursache auffaßt. Spinoza sagt deshalb ausdrücklich: Wille und Verstand verhalten sich zur Natur Gottes so wie Bewegung und Ruhe und überhaupt alles Natürliche, was von Gott zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise determiniert werden muß. Und wenn auch aus einem angenommenen (data) Willen oder Verstande Unendliches folgte, so könnte doch deshalb nicht mit größerem Rechte gesagt werden, Gott handle aus der Freiheit des Willens, als deswegen, weil aus Bewegung und Ruhe Unendliches folgt, gesagt werden kann, Gott handle aus der Freiheit der Bewegung und Ruhe; deshalb gehört der Wille nicht mehr zur Natur Gottes als Bewegung und Ruhe und alles Übrige, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt.[4])

Also, schließt Spinoza aus dem allen, konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott geschaffen werden, als sie geschaffen sind. Wenn wir daher die Dinge zufällig nennen, so geschieht es nur, weil wir die Ordnung derselben nicht erkennen.[5])

---

[1]) Prop. 29. Schol.
[2]) Prop. 32.
[3]) Ibid. Coroll. 1.
[4]) a. a. O. Prop. 32. Coroll.
[5]) Prop. 33.

Insofern Spinoza hier diejenigen bestreitet, welche alles einer absolut indifferenten Willkür Gottes unterwerfen, wird man ihm beistimmen müssen; denn jene heben mit ihrer Behauptung in der Tat alle Vernunft und Weisheit in Gott auf. Allein jene sind nicht seine eigentlichen Gegner; diese findet er vielmehr in denen, welche annehmen, daß Gott mit Rücksicht auf das Gute handle. „Ich gestehe, daß diese Meinung, die alles einem indifferenten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken alles abhängen läßt, weniger von der Wahrheit entfernt ist, als die Meinung derer, die behaupten, Gott tue alles im Hinblick auf das Gute. Denn diese nehmen damit etwas außerhalb Gottes an, was von Gott nicht abhängt, auf das Gott beim Handeln wie auf ein Vorbild hinblickt oder auf das er wie auf ein bestimmtes Ziel hinstrebt. Dies heißt in der Tat nichts als Gott dem blinden Schicksal unterwerfen, und etwas Ungereimteres kann man von Gott nicht behaupten.“[1]) Und allerdings ist diese zuerst von Plato vertretene Weltansicht der spinozischen unvereinbar entgegengesetzt. Denn für diese sind die Dinge, Zustände und Vorgänge der Welt in der Art absolut notwendig, dass sie durchaus unabsichtliche Folgen aus den Attributen Gottes sind, an denen durch keine Einsicht und keinen Willen irgend etwas geändert werden kann. Daß ich existiere, und dieses oder jenes vornehme oder denke, ist ebenso absolut notwendig, als daß ein Dreieck drei Winkel hat. Diese Ansicht ist aber eine notwendige Folge davon, daß Spinoza den Kausalzusammenhang als einen als real gedachten Zusammenhang von Gründen und Folgen auffaßt. Ebendeswegen ist es für ihn unmöglich, Einsicht und Willen in die Reihe der Ursachen mitaufzunehmen, denn sonst müßte er, wie er meint, auch zulassen können, daß ein Verstand und Wille die Ursache sei, daß ein Dreick drei und nicht vier Winkel habe. Freilich unterwirft er mit dieser seiner Ansicht seinen Gott nicht dem fatum, denn die Notwendigkeit ist eine Notwendigkeit Gottes selbst, aber dafür ist dieser Gott selbst das fatum, die absolute Vorherbestimmtheit ohne allen Zweck. Der Einwand aber gegen die platonische Ansicht ist offenbar töricht. Denn die Meinung, daß Gott durch Rücksichtnahme auf das Gute einem fatum unterworfen werde, setzt voraus, daß man die Musterbilder des Guten, auf welche er schaut, als reale Ursachen denkt, welche außer Gott vorhanden sind, und daß dieselben auf Gott physisch einwirken, so daß er durch sie ohne alles Mittel eines bewußten Wollens bestimmt werde. Selbst Plato hat die Realität seiner

[1]) a. a. O. Prop. 33. Schol. 2.

Ideen nicht auf diese Weise gedacht, und heutzutage wird sich noch viel weniger ein Besonnener eine solche Vorstellung von der Wirksamkeit und Realität der ästhetischen und ethischen Ideen machen.

Dieser ausdrückliche Gegensatz aber und die offenbare Geringschätzung der platonischen Weltanschauung zeigen mit großer Deutlichkeit, wie wenig Spinoza daran denkt, seinem Gotte das zuzuschreiben, was sonst für das charakteristische des vernünftigen Selbstbewußtseins geachtet wird, das bewußte Handeln nach Erkenntnis. Folgerichtig kann auch gar nicht daran gedacht werden, daß Spinoza seinem Gotte, der absoluten Substanz, ein bewußtes Wollen und Handeln zugeschrieben habe. Denn zu der natura naturans, der Substanz oder dem Gotte als solchen, gehört nur das absolute Denken und die absolute Ausdehnung; folglich ebensowenig ein bestimmter Gedanke als ein bestimmter Körper. Der Verstand (intellectus) und der Wille also, welche als wirkliche nur aus besonderen Ideen und deren Verbindung untereinander bestehen, können nicht zur Essenz der Substanz, sondern nur zu deren Folgen, oder zu den Wirkungen Gottes gerechnet werden. Daher sagt Spinoza selbst: Wenn zum ewigen Wesen Gottes Verstand und Wille gehören, so muß unter diesen beiden Attributen etwas ganz anderes verstanden werden, als die Menschen gewöhnlich zu tun pflegen. Denn ein Verstand und Wille, welche das Wesen Gottes bildeten, müßten von unserem Verstande und Willen unendlich weit verschieden sein, und könnten in keiner Sache, als bloß im Namen übereinstimmen: so wie das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund dem Namen nach übereinstimmen.[1]) Hierbei ist zum richtigen Verständnis zu bemerken, daß Spinoza nicht von dem intellectus infinitus Dei (unendlichen Verstande Gottes) spricht, von dem unser Verstand ein Teil ist — denn dieser intellectus ist eine Wirkung des Attributs des unendlichen Denkens —, sondern nur von einem hypothetisch angenommenen Verstande und Willen, welche nicht Wirkungen oder modi eines Attributs, sondern Attribute selbst wären. Diese würden natürlich nur den Namen mit unserem Verstande und Willen gemein haben können; denn jene könnten als Attribute Gottes gar kein Denken sein, weil jedes Attribut Gottes nur einmal existiert.

Selbstbewußtsein Gottes.

Hier wird der Ort sein, noch mit einigen Worten die Frage zu besprechen, ob Spinoza wenn auch inkonsequent, seinem Gotte Selbst-

[1]) a. a. O. Prop. 17. Schol.

bewußtsein zugeschrieben habe. Manche Stellen der Ethik scheinen diese Annahme zu begünstigen, namentlich die bekannte: In Gott gibt es notwendig eine Idee von seiner Wesenheit und von allem, was aus seiner Wesenheit notwendig folgt.

Die Idee Gottes, aus der unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt, kann nur eine einzige sein.

Wir haben gezeigt, daß Gott mit derselben Notwendigkeit handelt, mit der er sich selbst erkennt, d. h. sowie aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt (wie alle einstimmig annehmen), daß Gott sich selbst erkennt, so folgt auch mit derselben Notwendigkeit, daß Gott unendlich vieles auf unendlich viele Weisen tut.[1]) Allein weder das „in Gott gibt es" noch das „er erkennt sich selbst", zwingt dazu, ein solches Selbstbewußtsein Gottes anzunehmen, das nicht mit dem Wissen von Gott, welches in der Welt ist, ein und dasselbe wäre. Denn bei Spinoza ist alles in Gott, und alles Erkennen Gottes, welches in der Welt ist, kann von ihm als ein Sichselbsterkennen Gottes bezeichnet werden. Außerdem aber führt Spinoza diese Sätze gar nicht an, um von einem überweltlichen Selbstbewußtsein Gottes zu reden, sondern, wie aus der sofort folgenden Proposition hervorgeht, um den Grund zu dem Beweise zu legen, daß die Ideen Gott nur zur Ursache haben, insofern er ein denkendes Wesen ist.

Am scheinbarsten könnte dieses Selbstbewußtsein Gottes auf dieselbe Weise aus Spinozas Sätzen zu folgen scheinen, wie das menschliche Selbstbewußtsein. Wie es nach ihm nämlich notwendig eine Idee der Idee des menschlichen Körpers, oder eine Idee des Geistes gibt, und die Idee ein wirkliches Denken, nicht bloß ein Bild ist, diese Idee aber des menschlichen Geistes mit ihm notwendig verbunden ist,[2]) so könnte man schließen wollen, muß es auch von den unendlich vielen Attributen Gottes von jedem eine Idee geben und namentlich auch eine Idee des Attributs des Denkens. Alle diese Ideen müssen nun notwendig in der Einen Substanz ebenso vereinigt sein, als die Attribute in derselben vereinigt sind, und wie die Substanz die Einheit aller Attribute ist, so muß es auch ein Zusammenfassen oder eine Einheit aller dieser Ideen der göttlichen Attribute geben, welche eben das göttliche Selbstbewußtsein ist.

Allein der Schluß ist falsch. Freilich sind alle Attribute in der einen Substanz insofern vereinigt, als sie alle nur Eine Substanz

[1]) Eth. p. 2. Prop. 3. 4 und Schol. zu Prop. 3.
[2]) Eth. p. 2. Prop. 20. 21.

ausmachen; allein das ist dennoch keine reale Vereinigung. Kein Attribut geht das andere etwas an, jedes ist für sich isoliert; aus jedem folgt gleichsam eine Welt für sich, die zwar mit den andern übereinstimmt, aber in gar keinem Kausalzusammenhang mit der andern steht; daher stehen auch die Ideen der verschiedenen Attribute nicht miteinander in Verbindung, wie Spinoza selbst sagt.[1]) Die Ideen der verschiedenen Attribute sind daher ebenso isoliert, wie die Attribute selbst, und können deshalb nicht in die Einheit eines Selbstbewußtseins zusammengefaßt werden, weil sie dadurch in Gemeinschaft miteinander treten würden. Freilich redet auch an dieser Stelle Spinoza wiederum von einem unendlichen Verstande Gottes. Aber dieser intellectus infinitus Dei darf nicht mit dem Selbstbewußtsein identifiziert werden. Er besteht aus den unendlich vielen Ideen, deren Objekte nicht allein die Attribute der Ausdehnung und des Denkens mit ihren unendlich vielen Modifikationen sind, sondern auch alle andern unendlich vielen Attribute Gottes, welche uns unbekannt sind. Diese unendlich vielen und unendlich qualitativ und quantitativ verschiedenen Ideen bilden den intellectus Dei infinitus selbst; nicht ist er ein Denken, welches diese Ideen zu seinen Objekten hätte, sondern sie selbst sind der göttliche Verstand.

Nun sind aber diese Ideen selbst die mentes oder Geister der einzelnen Dinge, oder die modi der Attribute, und sind mit den Dingen, deren Geister sie sind, ein und dieselbe Sache; sie sind also Gedanken, welche selbst denken, oder ihre Objekte erkennen. Daraus erklärt sich, wie Spinoza den menschlichen Geist einen Teil des unendlichen Verstandes Gottes nennen kann; denn der menschliche Geist ist eine der unendlich vielen Ideen, aus denen der göttliche Verstand besteht. Nun sind freilich alle diese Ideen auch wiederum Gegenstände des Denkens, oder von jeder Idee gibt es wiederum eine Idee. Allein auch aus diesen Ideen zweiter Ordnung kann kein Selbstbewußtsein Gottes folgen. Denn die Möglichkeit alles Selbstbewußtseins beruht darauf, daß eine Apperzeption von Gedanken anderen Inhalts als der apperzipierenden Gedanken geschehen kann. Denn indem ich im wirklichen Selbstbewußtsein denke: diese Gedanken a, b, c usw. sind meine Gedanken, so ist dieses Denken, daß sie meine Gedanken sind, offenbar noch von einem andern Inhalt als die bloßen Gedanken a, b, c usw. Ebensowenig als die Vorstellung dieses viereckigen Tisches dieser Tisch selbst ist, kann der Gedanke, mit welchem ich denke, daß diese Vorstellung eines viereckigen

[1]) Epist. 68.

Tisches meine Vorstellung ist, die Vorstellung dieses Tisches selbst sein. Nach Spinoza aber haben die Vorstellungen der zweiten Ordnung, oder die Ideen der Ideen, gar keinen andern Inhalt, als die Vorstellungen der ersten Ordnung. Daher kann auch aus ihnen kein Selbsbewußtsein entstehen, welches gleichsam über jenen Ideen erster Ordnung schwebte und dem sie sich vorstellten als seine Gedanken.

Deshalb kann auch in Wahrheit nicht einmal das menschliche Selbsbewußtsein daraus erklärt werden, daß nach Spinoza mit dem menschlichen Geiste die Idee desselben so verbunden ist, wie der Geist mit dem menschlichen Körper. Man kann das schon daraus sehen, daß es aus demselben Grunde auch eine Idee der Idee des menschlichen Körpers, also eine Idee der dritten Ordnung und so fort ins Unendliche, also eine unendliche Reihe von Selbstbewußtsein in Wirklichkeit geben müßte.

Die Unmöglichkeit aber, daß in der Konsequenz der spinozischen Ansicht ein wirkliches Selbstbewußtsein Gottes liege, erhellt auch aus folgender Betrachtung. Nach dem Satze: Ordnung und Zusammenhang der Dinge ist derselbe wie der der Ideen[1]) muß jedem modus eines Attributs ein modus eines andern Attributs entsprechen. Nun würde das Selbsbewußtsein Gottes auch ein modus, nicht aber ein Attribut selbst sein, und zwar ein solcher modus, welcher ähnlich wie der menschliche Geist aus vielen einzelnen Ideen oder modis bestände, welche er in eine Einheit zusammenfaßte. Wie nun dem menschlichen Geiste ein modus der Ausdehnung, der menschliche Körper, entspricht, der aus ebenso vielen einzelnen Körpern zuzusammengesetzt ist, als der Geist aus einzelnen Ideen, so müßte dem göttlichen Geiste auch ein modus der Ausdehnung entsprechen, in welchem die einzelnen Körper ebenso zu einer wirklichen Einheit sammengefaßt wären, wie die Teile des menschlichen Körpers in diesem vereinigt sind. Das könnte nun allenfalls das ganze Universum der Welt sein. Allein gesetzt auch, man könnte in Spinozas Geiste das ganze Universum für einen ebenso organisch verbundenen Leib halten, wie den menschlichen Leib und ihm eben eine solche Einheit zuschreiben, so würde daraus doch noch kein göttliches Selbstbewußtsein, keine mens divina, folgen, sondern nur eine Seele der ausgedehnten Welt. Für die übrigen unendlich vielen Attribute Gottes und die aus ihnen folgenden Welten müßten dann auch ebenso viele Weltseelen angenommen werden. Alle diese Weltseelen aber zusammengenommen würden doch kein einheitliches Selbstbewußtsein

[1]) Eth. p. 2. Pr. 7.

Gottes ergeben, weil jede derselben nach oben angeführten Gründen völlig von den andern isoliert wäre.

Aber gesetzt auch, Spinoza wäre, wie viele seiner modernen Nachfolger, inkonsequent genug gewesen, Gott als absolute Person zu denken, so würde er damit einer religiösen Weltansicht um nichts näher gerückt sein. Denn dieses Selbstbewußtsein Gottes wäre ein vollkommen müßiges, welches sozusagen nur das bloße Zusehen hätte. Denn von ihm könnte gar keine Kausalität ausgehen und in der Welt würde durch dasselbe nicht das Mindeste bestimmt werden. Möchte dieser Gott selbstbewußt sein oder nicht, die Dinge würden demnach aus derselben blinden, unabänderlichen Notwendigkeit folgen. Denn es ist nicht zu vergessen, daß bei Spinoza aus den göttlichen Attributen alles mit derselben Notwendigkeit folgt, als aus dem Begriffe des Dreiecks folgt, daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind. Verhalten sich Ursache und Wirkung gerade so wie Grund und Folge, so sind die Wirkungen mit zeitloser Notwendigkeit in der Ursache enthalten und kein Denken und Wollen kann irgend etwas daran ändern. Das bewußte und absichtliche Denken und Wollen ist also aus dem Reiche der Kausalität verbannt, und das eben ist das Unerträgliche dieser Ansicht, namentlich in religiöser Hinsicht. Es kommt daher alles darauf an, daß man sich von der Unrichtigkeit jener Meinung, die in der sechzehnten Proposition des ersten Teils der Ethik offen hervortritt, überzeuge und eine solche Erkenntnis vom Geschehen und seiner Gesetze zu gewinnen suche, welche dem bewußten Denken und Wollen seinen gebührenden Platz im Reiche der Kausalität zurückzugeben im stande ist.

Zweckursachen.

Dieselbe verkehrte Ansicht vom Kausalnexus mußte nun auch den Spinoza zu einem abgesagten Feinde aller Zweckursachen machen. Im Anhange zum ersten Teile seiner Ethik spricht er mit großer Verachtung, ja mit Bitterkeit, von der teleologischen Weltansicht. Freilich findet man dort noch einen andern Grund seines Widerwillens dagegen. Er redet gegen diejenigen, welche meinen, Gott habe die Welt der Menschen wegen geschaffen, die Menschen aber, damit sie ihn ehren. Die Menschen, sagt Spinoza, tun alles wegen eines Zwecks, nämlich des Nutzens wegen, den sie erstreben. Daher betrachten sie alle Dinge in der Welt nur als Mittel zu irgend einem Zwecke, und erdichten einen oder mehrere Weltlenker, dem sie dieselbe Denkweise zuschreiben. Wie die Menschen alles aus Eigennutz

tun, so auch ihr Gott. Die Begünstigungen der Natur sehen sie als Belohnungen an, die Übel als Strafen des erzürnten Gottes.

Aber wenn man es ihm auch nicht verdenken kann, daß sein besseres sittliches Gefühl — welches jedoch auch bei ihm selbst nur ein sehr unklares geblieben ist — sich gegen solche der Selbstsucht entsprungene Weltansicht empört, so war es doch nicht nötig, überhaupt alle und jede teleologische Ansicht zu verwerfen; denn es sind auch andere als eigennützige Zwecke möglich. Freilich, wenn alles mit unabänderlicher logischer Notwendigkeit aus den Attributen Gottes folgt, so ist damit jede Absicht als Ursache unverträglich.

Jedoch beruft sich Spinoza in jenem Anhange nicht bloß auf seine sechszehnte Proposition, sondern führt auch noch andere Gründe an.

Er sagt zunächst: die Wirkung ist die vollkommenste, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und je mehr etwas der Zwischenursachen bedarf, um hervorgebracht zu werden, desto unvollkommener ist es. Wenn aber die Dinge, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, deshalb gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, so wären notwendig die letzten, um derentwillen die vorhergehenden gemacht sind, von allen die vorzüglichsten.

Dieser Einwurf ist in seiner ganzen theoretischen Ansicht tief begründet. Zunächst ist bei dem Worte Vollkommenheit nicht an eine sittliche oder ästhetische Vollkommenheit zu denken, sondern nur an die Größe der Realität. Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe.[1]) Gemäß seiner Anschauung denkt er sich das Sein als ein Quantum. Die unendliche Substanz ist das ganze Quantum, die unmittelbaren Folgen derselben sind unendliche modi, so im Denken: das Erkennen überhaupt: in der Ausdehnung: Ruhe und Bewegung. Diese Allgemein-Begriffe enthalten zwar weniger Realität, als die absolute Substanz selbst (weil ihr logischer Umfang geringer ist), aber mehr als die ihnen untergeordneten spezielleren Begriffe. Dem Erkennen z. B. fehlen bloß die anderen modi des Denkens, wie der Wille, es umfaßt aber alle mögliche Arten von Erkenntnis: dagegen einer besonderen Art der Erkenntnis, z. B. der mathematischen, fehlen nicht bloß die übrigen modi des unendlichen Denkens, sondern auch die anderen modi des Erkennens, z. B. die ethische, psychologische usw., also ist in der mathematischen Erkenntnis ein geringeres Quantum des Erkennens und darum auch weniger Realität und Vollkommenheit enthalten, als im Erkennen überhaupt. Deshalb hat

[1]) Eth. p. 2. Ax. 6.

Spinoza auf seine Weise recht zu behaupten, daß die von Gott unmittelbar hervorgebrachten Dinge mehr Realität oder Vollkommenheit haben, als die, welche noch anderer Zwischenursachen bedürfen, denn diese Zwischenursachen sind bei ihm die anderen modi des Attributs, welche jenes Ding einschränken, also ihm fehlen. Je bestimmter also ein Ding ist, desto weniger oder desto unvollkommener ist es.

Da nun diese ganze Art der Beurteilung darauf hinauskommt, die Vollkommenheit nach dem logischen Umfange eines Begriffs abzumessen, so können wir sie getrost beiseite schieben. Wir suchen die Vollkommenheit der Welt in ganz anderen Verhältnissen, und uns verschlägt es wenig, ob die in einem logischen Begriffssystem zuerst oder zuletzt vorkommenden Begriffe die größte oder kleinste Vollkommenheit ausdrücken.

Zweitens aber erhebt Spinoza gegen die teleologische Ansicht den Einwurf, daß sie die Vollkommenheit Gottes aufhebe; denn wenn Gott wegen eines Zweckes handele, so begehre er notwendig etwas, dessen er entbehre. Dies ist der scheinbarste Einwurf, denn ein Wollen geht immer auf etwas, was noch nicht ist oder geschieht. Ein ens realissimum also, in welchem alles mögliche Sein und Geschehen ewig und unveränderlich vorhanden ist, kann nichts wollen und nichts beabsichtigen, denn ihm kann nichts mangeln. Solange man also an diesem Begriffe des ens realissimum festhält, ist dieser Einwurf auch nicht zu widerlegen; dann werden alle Reden vom göttlichen Wollen eben nur Redensarten sein, die, genauer besehen, keinen Sinn haben.

Es ist schon bei Gelegenheit der Kantischen Religionsphilosophie darauf hingewiesen, wie sehr die Theologie mit diesem ihrem Begriffe vom allerrealsten Wesen über ihr eigenes Ziel hinausschießt.[1]) Es bedarf daher hier nur einer kurzen Erörterung darüber, daß der Begriff des absichtlichen Handelns nicht notwendig einen solchen Mangel in einer Person voraussetzt, welcher eine tadelnde Beurteilung derselben hervorrufen müßte. Das menschliche Handeln allerdings setzt beim Begehren (von dem der Kürze halber hier allein die Rede sein soll) immer eine gegen Hindernisse im Bewußtsein aufstrebende Vorstellung voraus, und das Handeln besteht eben in dem Wegräumen dieser Hindernisse oder in der Herbeischaffung von Hilfen, um jene Vorstellung zum vollendeten Vorstellen zu bringen; jene Hemmung der aufstrebenden Vorstellung aber wird immer, wenn auch in sehr

[1]) I. Heft. S. 21. 51.

vielen Fällen, von einem kaum merklichen Gefühl der Unlust begleitet sein. In diesem Vorgange liegt allerdings eine Unvollkommenheit; denn das mühsame Aufstreben gegen Hindernisse bezeichnet einen Grad von Schwäche des Wollens, oder jener zur vollen Entfaltung aufstrebenden Vorstellung. Aber auch schon beim menschlichen Handeln können Verhältnisse eintreten, welche die Möglichkeit einer Abänderung dieses Verhältnisses andeuten.

Wenn etwa ein Künstler klagt, daß er in seiner Darstellung hinter dem in seinem Geiste schwebenden Ideale zurückbleibe, so setzt diese Klage jenes Ideal nicht voraus, insofern es erst im Gemüte aufstrebt, sondern insofern es darin schon ausgebildet ist und angeschaut wird. Die Unvollkommenheit liegt hier nicht sowohl in der Vorstellung, welche er darstellen will, sondern darin, daß es ihm nicht gelingt, die Hindernisse zu überwinden, welche der bleibenden und vollen Festhaltung des angeschauten Bildes in seinem Gemüte entgegenstehen. Gesetzt nun, man dächte sich ein künstlerisches Gemüt, in welchem das Bild schon bis ins einzelnste ausgeführt und vollendet schwebte, so daß dieses gleichsam in sinnlicher Klarheit angeschaut würde, denke man sich auch den Mangel hinweg, daß dieser Künstler fürchten müßte, dieses Bild aus seinem Gemüte wieder zu verlieren; er brauchte nicht zu streben, es für sich durch äußere Darstellung festzuhalten; er wüßte vielmehr, so oft er nur wollte, könnte er sich dasselbe ohne alles Hindernis in vollendete geistige Anschauung zurückrufen: könnte dann in solchem Falle kein Wille in ihm sein, dieses Bild auch äußerlich darzustellen? Freilich nicht in Rücksicht auf ihn selbst, um einem eigenen Mangel abzuhelfen; aber warum nicht in Rücksicht auf andere intelligente Wesen? Er würde darstellen, um andere zu erfreuen und zu veredeln. Ihm selbst mangelte nichts, aber anderen mangelte etwas. Das Wohlwollen also, die reine Güte, der selbst nichts mangelte, würde ihn zur Darstellung bewegen.

Aber scheint nicht dennoch hier wieder ein persönliches Bedürfnis, also ein Mangel einzutreten, welcher ihn zum Darstellen treibt? Das Wohl des andern ist die in ihm aufstrebende Vorstellung und das Nochnichtsein desselben ist der Mangel, welchen er in sich fühlt, und um diesem seinem Mangel abzuhelfen, handelt er! Allein möchte auch diese Auffassung den im wirklichen menschlichen Gemüte sich ereignenden Vorgang beim Handeln aus Wohlwollen richtig bezeichnen, so kann man doch auch diesen Mangel wegdenken, und dennoch das Handeln aus Wohlwollen behalten. Denn im vollendeten Wohlwollen wird das Handeln nicht durch einen als persönliche Unlust empfundenen

Mangel hervorgerufen, sondern durch die bloße Vorstellung des Mangels des andern. Das volle Ideal eines Wohlwollenden wäre also ein allgenugsamer Geist, der nicht seinen eigenen Mangel ergänzen will, dem also aus persönlicher Rücksicht gar kein Wollen entstände, wenn er nicht dem vorgestellten Mangel anderer abhelfen wollte. In ihm würden nicht gegen Hindernisse aufstrebende Vorstellungen zu denken sein, die sich mühsam emporarbeiteten, sondern in vollkommener Klarheit im Bewußtsein schwebende Vorstellungen würden mühelos die andern Gedanken herbeirufen, welche zu ihrer Darstellung im Äußeren tauglich wären. Denkt man sich also einen solchen unbeschränkten Geist, so würde man allerdings ihn nicht wie einen unendlichen Bildersaal vorstellen dürfen, in welchem absolut alle möglichen Vorstellungen in zeitlos unbeweglicher vollendeter Klarheit vorhanden wären; damit würde allerdings alles Leben und Wollen unverträglich sein; sondern man wird sich auch in ihm einen Unterschied zwischen herrschenden und dienenden Vorstellungen denken müssen; und während jene herrschenden in unverrückter Klarheit sein ewiges Bewußtsein ausmachen, werden sie mühelos die sämtlichen dienenden Vorstellungen so bewegen, wie es die Darstellung der ewigen ethischen und ästhetischen Ideen im Äußeren verlangt, ohne daß dabei irgend welches Suchen, Schwanken, Nichtwissen und dergleichen vorzukommen braucht.

Danach ist also gar wohl ein bewußtes Wollen, welches auf einen noch nicht ausgeführten Zweck geht, möglich, ohne damit zugleich einen Mangel in dem wollenden Geiste annehmen zu müssen, dessen Ergänzung der Zweck des Wollens sei.

Setzt man freilich die Vollkommenheit in die unendliche Quantität des Seins, und die Unvollkommenheit darein, daß etwas nicht zugleich alles andere ist, muß man deshalb dann auch leugnen, daß neben oder außer dem vollkommenen Wesen etwas anderes existiert, so wird man allerdings unrettbar dem Spinozismus verfallen und zu der Annahme eines Wesens getrieben werden, welches zeitlos alle seine Folgen zumal in sich ausgeführt enthält, in welchem aber eben deswegen auch kein bewußtes Wollen und damit keine Zwecktätigkeit und keine ethische Eigenschaft gedacht werden darf. Und außerdem wäre ein Geist, der diese unvollkommene Welt als vollkommen, diese werdende Welt als fertig dächte, ein irrender Geist, der diese Welt falsch auffaßte.

Der menschliche Geist.

Wir haben im bisherigen nachzuweisen versucht, daß der spinozische Gottesbegriff, die absolute Substanz, auf theoretisch falschen Grundlagen ruht, daß sie ihren Zweck als absolute Ursache der Welt gedacht zu werden, nicht erreicht und daß die Einwürfe Spinozas gegen einen andern Gottesbegriff nicht stichhaltig sind. Ehe aber über den religiösen Wert jenes Gottesbegriffs vollkommen geurteilt werden kann, müssen wir vorab fortfahren, den theoretischen Wert auch der übrigen Lehren Spinozas, welche auf seine religiöse Ansicht Bezug haben, zu untersuchen.

Wir folgen ihm daher zunächst in seine Lehre vom menschlichen Geiste, ohne welche sein ethisches Prinzip und das, was bei ihm die Stelle der Frömmigkeit vertritt, die Lehre von der Erhebung über die Affekte, nicht zu verstehen ist.

Die Grundlage seiner Ansicht vom menschlichen Geiste ist die, daß dieser ein modus des göttlichen Attributs des absoluten Denkens ist, und als solcher zwar nicht mit dem Leibe, einem modus der absoluten Ausdehnung, im Kausalzusammenhange stehen kann, daß aber die geistigen und leiblichen Vorgänge dessenungeachtet einander notwendig vollkommen entsprechen.

Ein Kausalzusammenhang zwischen Seele und Leib, und überhaupt zwischen den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, kann nämlich von Spinoza deshalb nicht angenommen werden, weil nach seinem Kausalbegriffe eine ursächliche Verknüpfung nur da sein kann, wo ein und derselbe allgemeine Begriff waltet. Denn die Ursache verhält sich nach ihm zur Wirkung, wie ein allgemeiner Begriff zu den ihm untergeordneten. Ebensowenig wie ein Gedanke ein körperliches Ding ist, also nicht dem Begriffe Körper untergeordnet werden kann, kann auch gedacht werden, daß ein Körper oder ein ausgedehntes Ding die Ursache eines Gedankens sei. Deshalb sagt Spinoza: die modi jedes Attributs haben Gott zur Ursache nur sofern er unter diesem Attribut, dessen modi sie sind, nicht aber sofern er unter einem andern Attribut betrachtet wird.[1]) Dennoch aber passen die Seelen zu den Leibern, oder die sämtlichen Ideen zu sämtlichen Körpern, denn die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verbindung der Dinge.[2])

Diesen für ihn höchst wichtigen Satz beweist Spinoza kurz durch den andern, daß die Idee des Verursachten von der Erkenntnis der

[1]) Eth. p. 2. Pr. 6.

[2]) Prop. 7.

Ursache, dessen Wirkung es ist, abhängt. Wie also die wirklichen Dinge ursachlich verknüpft sind, ebenso müssen auch die Ideen derselben untereinander verknüpft sein. Allein dieser Beweisgrund ist nicht genügend, denn er würde bloß dartun, daß nur dann eine Erkenntnis der Ursachen und Wirkungen der Dinge vorhanden sei, wenn die Ideen derselben auf dieselbe Weise wie die Dinge verbunden sind; es wird also damit nur eine ideale Forderung an das Denken gestellt, nicht aber ein Beweis geliefert, daß notwendig und unausbleiblich die Ordnung und Verbindung der Ideen mit der der Dinge zusammentreffe, und das ist's doch eigentlich, was Spinoza will und wollen muß, um durch den Gedanken der prästabilierten Harmonie zwischen Leib und Seele die Annahme eines Kausalzusammenhanges zwischen denselben überflüssig zu machen.

In diesem Sinne erläuterte er auch diesen Satz durch die Erinnerung daran, daß die denkende und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe ist, welche bald unter diesem bald unter jenem Attribut begriffen wird. Deshalb sind auch die modi der Ausdehnung und die des Denkens, also die Ideen jener, ein und dieselbe Sache, nur auf verschiedene Weise ausgedrückt; z. B. der wirklich existierende Kreis und die Idee desselben sind ein und dieselbe Sache. Mögen wir also die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens oder unter irgend einem andern begreifen, so werden wir finden, daß ein und dieselbe Ordnung und Verbindung der Ursachen oder eben dieselben Dinge auseinander folgen. So kann man daher die Ordnung der ganzen Natur sowohl durch das bloße Attribut der Ausdehnung als auch eben dieselbe ganze Natur bloß durch das Attribut des Denkens erklären und dasselbe gilt von allen Attributen. Also ist Gott in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, insofern er aus unendlichen Attributen besteht.[3])

Allein dennoch ist dies Ganze nur eine selbst im System des Spinoza unbegründete Hypothese. Geht man nämlich davon aus, daß die Attribute das absolute Was der unendlichen Substanz sind, — und man muß davon ausgehen, da Spinoza von den Attributen ausdrücklich alle Inhärenz verneint, — so wird man gar keinen Grund entdecken können, weshalb die modi der voneinander durchaus unabhängigen Attribute einander entsprechen müssen. Was geht es das Denken an, wie die Ausdehnung eingeteilt ist, und umgekehrt: warum kann nicht jedes Attribut seine eigene Einteilung haben? Will man darauf antworten: aber diese Attribute sind ja nur ein

[3]) Ibid. Prop. 7. Schol.

und dieselbe Substanz, die sie bloß auf verschiedene Weise ausdrücken, und eben weil sie nur solche Ausdrücke ein und derselben Substanz sind, können sie auch allein auf dieselbe Weise modifiziert sein, so daß an sich jedes Ding derselbe modus aller unendlich vielen Attribute ist, und also eine Intelligenz, welche das Ganze durchschaute, das Ding, welches wir menschlichen Leib und menschliche Seele nennen, nicht bloß als einen modus des Denkens und der Ausdehnung, sondern auch als einen modus aller der unendlich vielen, uns leider unbekannten Attribute Gottes anschauen würde; will man die Sache auf diese Weise erklären, so versetzt man unbemerkt die Attribute an die Stelle der modi, welche der Substanz innewohnen. Man setzt dann als das absolut Seiende ein einfaches Was, welches die absolute Substanz selbst ist, und die Attribute werden dann nur die qualitativ verschieden modifizierten Ausdrücke dieses Einen Was. Dann aber muß man nach dem Grunde oder der Ursache der Attribute fragen, wie es nämlich komme, daß das einfache Was der Substanz sich solche unendlich viele qualitative Ausdrücke gebe? Das aber ist wider die erste Voraussetzung des Systems, nach welchem die Attribute das in sich und in keinem andern Existierende sind; denn sie sind nicht in der Substanz, sondern sie selbst sind die Substanz. Attribut ist das, was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt; und somit muß es durch sich selbst begriffen werden.[1])

Was aber durch sich selbst begriffen werden muß, das ist auch in sich selbst und nicht in einem Andern.[2]) Wenn man also der ursprünglichen Ansicht treu bleibt, daß jedes Attribut das absolut Seiende ist, so hat jener Satz: Die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Sachen im Systeme gar keinen Halt; diesen gewinnt er nur, wenn die Attribute zu modis oder affectionibus eines unbekannten einfachen Was der absoluten Substanz herabgesetzt werden. Da dies aber an unserer Stelle von Spinoza offenbar geschieht, so ergibt sich nur, daß er mit seiner Substanz und ihren Attributen der Dialektik des Dinges mit mehreren Merkmalen unbewußt erliegt; indem bald die Merkmale selbst das Seiende sein sollen (in welchem Falle die Einheit des Dinges verschwindet), bald aber ihnen unter dem Namen der Substanz eine Einheit untergeschoben wird, von deren eigentlichem (uns unbekanntem) Was die Attribute nur Modifikationen sind.

[1]) Eth. 1. Prop. 10.
[2]) Eth. 1. Def. 3.

Zugleich aber ergibt sich an diesem Orte die andere damit zusammenhängende Inkonsequenz des Spinoza, daß er nämlich die beiden Attribute Gottes: das Denken und die Ausdehnung, nicht bloß das Denken, dem menschlichen Geiste bekannt sein läßt. Spinoza erliegt nämlich derselben Unvollendetheit des Denkens, an dem seine ganze Zeit (Leibniz so gut als die Occasionalisten) leidet. Man sah nicht, daß man sich in Wahrheit schon in einer Art Idealismus befand, sondern glaubte noch realistisch zu denken, obgleich man sich selbst allen Grund abgeschnitten hatte, eine reale Welt außer dem menschlichen Geiste anzunehmen. Denn indem man den gegenseitigen Kausalzusammenhang zwischen Geist und Körper leugnete, weil Körper und Geist als völlig disparate Wesen nicht aufeinander wirken könnten, so behielt man auch nicht den Schatten eines Grundes, eine solche Körperwelt anzunehmen, mit deren Harmonie in Bezug auf die Geisterwelt man sich auf unsägliche, aber ganz nutzlose Weise abquälte. Man hätte auf diesem Standpunkte einsehen müssen, daß die sogenannte Harmonie des Denkens mit der Außenwelt nur als Schein anzusehen sei, in Wahrheit aber nur ein Passen einiger Gedanken zu andern Gedanken sei. Anstatt dessen stellt Spinoza es unbedenklich als ein Axiom hin: Wir nehmen wahr, daß der Körper durch viele modi affiziert wird[1]); und setzt also ohne weiteres voraus, daß eine körperliche Welt außer dem Geiste existiere; nach seinen Prämissen hätte er vielmehr behaupten müssen, daß der Geist gar nichts von einer Körperwelt wissen könne, da diese dem Geiste ihre Existenz auf keine Weise kund tun könne. Daraus folgte dann aber auch hinsichtlich des Gottesbegriffes, daß dem menschlichen Geiste nur ein Attribut der absoluten Substanz, das Denken, bekannt sein konnte, denn was hier der menschliche Geist ist, ist nur das Denken; die Körperwelt ist nur eine Vorstellung in ihm, der eine wirkliche Existenz zuzuschreiben auf diesem Standpunkte völlig grundlos ist.

In völliger Unbekanntschaft mit diesen Überlegungen setzt Spinoza vielmehr, daß das Denken sich auf die Ausdehnung beziehe, oder daß dasjenige, welches das wirkliche Sein des menschlichen Geistes bildet, die Idee einer wirklich existierenden Sache sei: das Objekt dieser Idee ist ihm der Leib oder ein wirklich existierender modus der Ausdehnung und nichts anderes.[2]) Denn wir haben Ideen von den Affektionen des Körpers, wie die Erfahrung zeigt, also muß der Leib das Objekt des Geistes sein.

---

[1]) Eth. p. 2. Ax. 4.
[2]) Eth. p. 2. Prop. 11. 13.

Diese Idee aber, welche das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt. Denn der menschliche Leib ist aus sehr vielen sehr zusammengesetzten Individuen zusammengesetzt, und von jedem körperlichen Individuum muß es notwendig eine Idee geben, da zu jedem modus der Ausdehnung ein entsprechender des Denkens gehört. Also muß die Seele aus so vielen Ideen bestehen, als es Teile des Körpers gibt, welche als Individuen betrachtet werden können.[1]) Daher muß auch von allem, was sich im Körper ereignet, eine Idee im menschlichen Geiste sein, oder er muß es perzipieren.[2]) Daraus würde folgen, daß alle Vorgänge im menschlichen Leibe dem Geiste bekannt seien und alle Teile des Körpers somit den Ereignissen in ihnen jenem unmittelbar in vollständiger und klarer Erkenntnis vorliegen. Allein weil das der Erfahrung zu sehr widerstreitet, so weiß Spinoza die Sache doch so zu drehen, daß er nur eine inadäquate und verworrene Kenntnis der Seele sowohl von ihr selbst als von ihrem Leibe samt dessen Affektionen heraus bekommt.[3])

Der Beweis dafür beginnt mit dem Satze: „Die menschliche Seele erkennt den menschlichen Körper und weiß um seine Existenz nur durch die Ideen der Affektionen, die der Körper erleidet.

Die menschliche Seele ist nämlich die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers" und schließt mit dem gerade entgegengesetzten: „Die menschliche Seele erkennt den menschlichen Körper nicht."[4]) Allein dennoch hat Spinoza im Ganzen seines Systems nur recht und mehr recht, als er selbst glaubt und will, wenn er für den menschlichen Geist nur eine inadäquate Erkenntnis seiner selbst und des Leibes herausbringt.

Für unsern gegenwärtigen Zweck interessiert uns nicht das Einzelne seiner Psychologie, sondern nur seine Lehre von den inadäquaten und adäquaten Ideen überhaupt, da auf ihr die Richtigkeit oder Unrichtigkeit alles Folgenden beruht. Wir übergehen daher seine speziellen psychologischen Lehren und halten uns nur an das Allgemeine derselben.

Wir haben oben schon gesehen, daß Spinoza den menschlichen Geist als einen Teil des unendlichen göttlichen Verstandes betrachtet. Wenn man daher sagt, meint er, daß der menschliche Geist dieses

[1]) Ibid. Prop. 15.
[2]) Prop. 12.
[3]) Prop. 19. 23. 24 ff.
[4]) Prop. 19. Dem.

oder jenes wahrnimmt, so sagt man nichts anderes, als daß Gott, nicht inwiefern er unendlich ist, sondern inwiefern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, oder inwiefern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee habe; und wenn wir sagen, Gott habe diese Idee, nicht bloß inwiefern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern inwiefern er zugleich mit dem menschlichen Geiste auch die Idee einer andern Sache hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist die Sache zum Teil oder inadäquat wahrnehme.[1]) Denn dann liegt diese Idee des göttlichen Verstandes nur zum Teil im menschlichen Geiste, zum Teil aber außer ihm in der Idee der andern Sache. Der menschliche Geist hat von ihr also keine vollständige, sondern nur eine verstümmelte, also auch unklare, oder eine inadäquate Erkenntnis.

Erinnern wir uns nun daran, daß die endlichen Dinge nicht unmittelbar aus der absoluten Substanz folgen, sondern daß sie nur dadurch sind, daß sie von einem andern endlichen Dinge und dieses wiederum von einem andern und so ins Unendliche fort determiniert werden, so folgt notwendig, daß nur in dem Falle eine adäquate Erkenntnis eines endlichen Dinges möglich wäre, wenn der menschliche Geist diesen ins Unendliche gehenden Kausalzusammenhang durchschaute. Die Idee jedes einzelnen Dinges ist nur dann eine vollständige, wenn zugleich die Ursache desselben erkannt wird; denn nur durch seine Ursache ist es eben dieses bestimmte; diese Ursache aber kann auch nur vollständig erkannt werden, wenn wiederum ihre Ursache erkannt wird und so fort ins Unendliche. Der endliche menschliche Geist also kann die einzelnen Dinge nur inadäquat erkennen. Aber es folgt auch wider Spinozas Absicht daraus, daß selbst im unendlichen göttlichen Verstande keine adäquate Erkenntnis der endlichen Dinge sein kann, denn auch er wird mit derselben nie zu stande kommen, da die Reihe der Ursachen ins Unendliche fortläuft. Das Unendliche aber entläuft jedem Begriffe, auch dem göttlichen, da es eben seine Natur ist, nicht zusammengefaßt werden zu können.

Wie kommt denn nun aber der menschliche Geist zu adäquaten Ideen und welche sind sie? Nach der Konsequenz des Systems scheint ihre Möglichkeit gänzlich ausgeschlossen zu sein. Allein Spinoza glaubt dennoch einen Platz für sie gefunden zu haben. Was allem gemeinsam ist, sagt er, was ebenso im Teile, wie im Ganzen ist, macht nicht die Essenz irgend eines einzelnen Dinges aus; dieses allem Gemeinsame ist aber der Gegenstand der adäquaten Ideen, denn

[1]) Ibid. Prop. 11. Coroll.

es kann nur adäquat begriffen werden.[1]) Denn die Idee desselben wird notwendig in Gott adäquat sein, sowohl insofern er die Idee des menschlichen Körpers hat, als die Idee von dessen Affektionen, welche sowohl die Natur des menschlichen Körpers als die der äußeren Körper einschließen. Die Idee dieses Gemeinsamen wird also in Gott adäquat sein, insofern er den menschlichen Geist bildet, oder der menschliche Geist erkennt es adäquat. Daraus folgt dann weiter, daß es gewisse Begriffe gibt, welche allen Menschen gemeinsam sind, weil alle Körper in gewissen Dingen übereinstimmen, z. B. in der Möglichkeit der Bewegung und der Ruhe, welche also von allen adäquat oder klar und deutlich begriffen werden müssen; und daß endlich der Geist desto fähiger zu umfassender adäquater Erkenntnis ist, je mehr sein Körper mit andern Gemeinsames hat.[2]) Kurz, die allgemeinen Begriffe sind die adäquaten. Daher kann es denn auch nicht verwundern, daß der menschliche Geist eine adäquate Idee von dem spinozischen Gott hat. Denn jedes wirklich existierende Wesen schließt die ewige und unendliche Idee dieses Gottes ein, weil er eben weiter nichts ist als der Komplex der allgemeinsten Begriffe, welche sich in dem Existierenden finden, der absolut allgemeine Begriff des Denkens und der Ausdehnung. Es ist daher auch ganz in der Ordnung, wenn Spinoza geradezu sagt, daß die unendliche Essenz Gottes allen bekannt sei.[3])

Hiermit hängt nun auch beiläufig sein dritter Grad der Erkenntnis oder die intuitive Erkenntnis genau zusammen. Diese besteht nämlich darin, daß das Erkennen von den Attributen Gottes ausgeht und von ihnen aus die Essenz der Dinge erschließt.[4]) Vermittels dieser Erkenntnis glaubt er sehr viele adäquate Erkenntnisse ableiten zu können, weil alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird.[5]) Der erste Grad der Erkenntnis nämlich schließt aus abstrakten Begriffen, die wir aus den einzelnen inadäquaten Begriffen bilden und gibt bloß Meinung und Einbildung. Der zweite schließt aus Allgemeinbegriffen und den adäquat erkannten Eigenschaften der Dinge, und liefert allerdings richtige Erkenntnis. Der Vorzug des dritten Grades aber besteht darin, daß es keines Schlußverfahrens bedarf, sondern daß man die Folge vermittels der Intuition erkennt; wie man z. B. bei den Proportionen aus den einfachsten Zahlen

[1]) Ibid. Prop. 37. 38.
[2]) Ibid. Prop. 39. Coroll.
[3]) Ibid. Prop. 47. Schol.
[4]) Prop. 40. Schol. 2.
[5]) Prop. 47. Schol.

1 : 2 = 3 : 6 das vierte Glied auf einen Blick aus dem einfachen Verhältnis 1 : 2 erschließt.[1]) — Es bedarf danach wohl kaum der Bemerkung, wie dürftig diese intuitive Erkenntnis ausfallen wird.

Von größerer Wichtigkeit ist die Frage, wie denn die allgemeinen Begriffe, also die adäquate Erkenntnis, im menschlichen Geiste entstehen können? Darauf antwortet Spinoza: Ich sage ausdrücklich, daß der Geist weder von sich selbst noch von seinem Körper, noch von äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine konfuse Erkenntnis hat, so oft er nach der gemeinen Ordnung der Natur die Dinge wahrnimmt, d. h. so oft er äußerlich aus dem zufälligen Entgegenkommen (occursu) der Dinge bestimmt wird dieses oder jenes zu betrachten, nicht aber so oft er innerlich bestimmt wird (disponitur), dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, ihre Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze einzusehen; denn so oft er auf diese oder andere Weise innerlich disponiert wird, dann betrachtet er die Dinge klar und deutlich.[2])

Fragen wir nun aber weiter, woher diese innerliche Disponierung des Geistes komme? so fehlt alle Antwort, und muß im System des Spinoza fehlen, denn die Möglichkeit der Bildung der Allgemeinbegriffe kann in ihm nur ein zu den Grundsätzen nicht passendes Einschiebsel aus der Erfahrung sein. Was entspricht in der Körperwelt etwa dem Allgemeinbegriff Obst oder Getreide? Nach dem Satze, daß die Ordnung und Verbindung der Ideen der der Dinge entspricht, muß das geistige Geschehen in strenger und unabänderlicher Parallele mit dem körperlichen stehen; alle Vorgänge im Körper müssen sich gleichsam in der Seele abspiegeln und umgekehrt kann sich in der Seele nichts ereignen, was sich nicht auch in entsprechender Weise im Körper ereignet. Nun ergeben sich aber doch alle Ereignisse im Körper aus der gemeinen Ordnung der Natur, folglich müssen sich auch alle Ereignisse in der Seele aus derselben gemeinen Ordnung ergeben. Und gesetzt, die Seele könnte einen allgemeinen Begriff bilden, etwa den der unendlichen Ausdehnung, welcher körperliche Vorgang könnte dann nun wohl diesem allgemeinen Begriffe entsprechen? Diese innerliche Disponierung des Geistes zur Bildung der adäquaten Ideen würde also den Geist aus dem strengen Parallelismus mit dem Körper loslösen, damit aber die Konsequenz der Ansicht völlig durchbrechen. Denn wird dieser Parallelismus nicht festgehalten, so fällt für Spinoza alle Möglichkeit der Erkenntnis und Behandlung der Außenwelt hinweg, die bei ihm nur auf jenem Parallelismus beruhen kann, da er

[1]) l. c.

[2]) P. 2. Prop. 29. Schol.

das eigentliche Kausalverhältnis zwischen Seele und Leib aufgehoben hat. Die richtige Konsequenz aber unterwirft den Geist, wie den Körper nur dem gemeinen Laufe der Natur, und dieser liefert nur inadäquate Ideen.

Hiermit bricht aber das System des Spinoza wiederum in zwei unvereinbare Stücke auseinander. Denn auf den adäquaten Ideen beruht, wie wir sofort sehen werden, das eigentliche und wahre Handeln des Menschen und darauf wiederum die Möglichkeit der Glückseligkeit, dieses letzten Zieles, auf welches Spinoza mit seiner ganzen Ethik zusteuert.

Ethik.

Seine Lehre von den Affekten oder vom Handeln und Leiden des Menschen beginnt er daher mit dem Satze: daß der Mensch insofern handelt, als er adäquate Ideen, und insofern leidet, als er inadäquate hat. Denn der Mensch handelt, wenn in ihm oder außer ihm etwas geschieht, von dem er die adäquate Ursache ist, d. h. wenn das Geschehen aus unserer Natur allein klar und deutlich erkannt werden kann, und dies stimmt allerdings zu dem Satze, daß die adäquaten Ideen solche sind, welche Gott hat, insofern er durch die Essenz unseres Geistes allein erklärt wird. Hieraus folgt, daß der Geist desto mehr den Leidenschaften unterworfen sein wird, je mehr inadäquate Ideen er hat.[1]) — Da wir nachgewiesen haben, daß er auch niemals adäquate Ideen haben kann, so folgt, daß er auch niemals handelt, sondern nur leidet. Diese Konsequenz liegt auch in der Definition vom Handeln, welche er aufstellt. Denn da die Natur unseres Geistes, als eines endlichen Wesens, nicht aus sich selbst erklärt werden kann, sondern nur aus dem unendlichen Zusammenhange der endlichen Dinge, so kann auch kein Geschehen aus unserer Natur allein erklärt werden, sondern immer nur aus ihr in ihrer Verbindung mit andern Dingen. Wir sind also von allem nur die teilweise Ursache, und darin besteht eben nach Spinoza das Leiden.

Es ist beiläufig gesagt ein merkwürdiger Umstand, daß Spinoza hier von einer eigenen Natur der Seele redet, als ob sie ein Reales wäre, das ist was es ist, ohne durch anders bedingt zu sein. Er kann nicht umhin, es zuweilen zu vergessen, daß nach seinen Grundsätzen das Einzelne nur in und mit der unendlichen Reihe seiner Bedingungen Halt und Bestand hat, und sofort verschwindet, wenn es von dieser unendlichen Reihe der Bedingungen losgelöst betrachtet

[1]) Eth. p. 3. Def. 1. 2. Prop. 1. Coroll.

werden soll. Aber so oft er das Richtige sieht, so oft bricht er auch mit seinem eignen Systeme.

Zu dieser Bemerkung wird uns sofort wieder Gelegenheit gegeben, wenn wir nach der Ursache fragen, die ein Handeln, also überhaupt ein Streben, hervorruft. Spinoza erkennt sehr gut, daß kein Streben sein kann ohne einen zu überwindenden Widerstand. Daher stellt er sofort den Satz auf, daß die Dinge einander entgegengesetzt sein und sich gegenseitig zerstören können, und indem er hierin die Voraussetzung des Handelns gefunden hat, erklärt er für das Gemeinsame alles Handelns das Streben sich selbst zu erhalten.[1]) Jedes Ding nämlich ist ein bestimmter modus des göttlichen Wesens und also auch der göttlichen Macht, es hat also auch ein bestimmtes Quantum Kraft, mit welcher es gegen die entgegengesetzten Dinge reagiert und sich selbst zu erhalten strebt.

Aber leider ist die Störung der Dinge durcheinander und also die Veranlassung zum Handeln im Zusammenhange des Systems nur erschlichen. Erinnern wir uns daran, daß nur die modi ein und desselben Attributs miteinander im Kausalzusammenhange stehen, daß also die modi verschiedener Attribute nicht aufeinander weder hemmend noch fördernd einwirken können und sodann daran, daß das unendlich Viele, was aus einem Attribute folgen soll, nur den logischen Folgen einer Definition gleichen soll. Unter diesen aber kann es keinen Widerstreit geben, wenn nicht die Definition selbst einen Widerspruch enthält, — eine Annahme, die sich Spinoza in Bezug auf seine absolute Substanz ausdrücklich verbeten hat. Woher soll also der Widerstreit und damit die Veranlassung zur Selbsterhaltung in diesem Systeme kommen? Gehen wir namentlich auf die 28. Proposition des ersten Teils zurück, wo zuerst das Endliche auftritt, so sieht man, daß in dem übrigen Endlichen nur der Grund zu suchen ist, warum dieses Ding gerade dieses und kein anderes ist; das übrige Endliche enthält also nur den Grund des Seins, nicht aber des Nichtseins dieses bestimmten Dinges. Außerdem muß diese Reihe der Bedingungen ewig dieselbe sein, ohne die Möglichkeit eines Wechsels, ebensowenig als in den Folgen aus einer Definition ein Wechsel möglich ist. Die Möglichkeit einer Störung oder gar Zerstörung ist da gänzlich ausgeschlossen, folglich auch jeder conatus in suo Esse perseverandi (Versuch in seinem Sein zu beharren).

Auf dieser erschlichenen Grundlage des Selbsterhaltungstriebes ruht nun die Lehre von den Affekten. Auf die Einzelnheiten dieser

[1]) P. 3. Prop. 6.

sehr weitschweifig ausgeführten Lehre verlohnt sich nicht der Mühe näher einzugehen. Es wird genügen, die leitenden Grundgedanken herauszuheben.

Da das Streben sich selbst zu erhalten das Wesen des menschlichen Geistes ist (als Ausdruck seiner Macht; die Macht ist aber wiederum das Wesen selbst), der menschliche Geist aber sowohl adäquate als inadäquate Ideen hat, so strebt er auf beide Weise sich zu erhalten. Insofern er sich mit inadäquaten Ideen zu erhalten strebt, ist er den Passionen unterworfen, deren Hauptarten Freude und Traurigkeit und dann weiter Liebe und Haß sind. Die Handlungen aber, welche aus den adäquaten Ideen hervorgehen, bilden die Tapferkeit mit ihren Unterarten des Mutes und der Großmut. Die Macht der Leidenschaften beruht also auf Unwissenheit und Irrtum; die Kraft des Handelns aber auf Erkenntnis. Denn der Mensch handelt eben nur dann, wenn er durch adäquate Ideen bestimmt wird; alles andere Handeln ist nur ein Scheinhandeln, in Wahrheit ein Leiden. Insofern aber der Mensch adäquate Ideen hat, besitzt er Einsicht oder Vernunft; das eigentliche Handeln besteht also im Erkennen; was wir aus Vernunft erstreben, ist nichts anderes als Erkennen.[1]) Das Höchste aber, was der Mensch einsehen kann, ist Gott, das absolut unendliche Wesen. Also besteht das eigentliche Handeln, wodurch der Mensch sich selbst erhält, in der Erkenntnis Gottes.[2])

Mit dem Begriffe des Strebens, sich selbst zu erhalten, sind wir auch zugleich bei der Grundlage der spinozischen Sittenlehre angelangt. Denn die Grundlage der Tugend ist eben das Streben nach Erhaltung des eigenen Seins.[3]) Die Selbsterhaltung ist der einzige Zweck alles Handelns und Leidens, sie ist das absolut Gute und zwar allein; denn alles andere erhält seinen Wert nur durch sie, und wird nur gelobt oder getadelt, je nachdem es der Selbsterhaltung förderlich oder hinderlich ist. Je mehr daher jemand seinen Nutzen suchen kann, d. h. sein Sein zu erhalten strebt und es auch vermag, desto mehr ist er mit Tugend begabt, dagegen, insofern jemand seinen Nutzen, d. h. seine Selbsterhaltung vernachlässigt, ist er ohnmächtig.[4]) Hierbei ist jedoch nicht sofort an den gewöhnlichen Eigennutz zu denken. Denn das eigentliche Wesen des menschlichen Geistes, als eines modus des Denkens, ist das intelligere; daher handelt nur derjenige oder ist nur der mit Tugend begabt, welcher nicht durch

[1]) P. 4. Prop. 26.
[2]) Ibid. Prop. 28.
[3]) Prop. 32. Coroll. u. p. 4. Prop. 18.
[4]) Prop. 20.

inadäquate Ideen oder durch Passionen, wie Zuneigung oder Abneigung, Liebe und Haß, zum Handeln bestimmt wird, sondern den vielmehr Einsicht und Vernunft, die sein eigenes Wesen ausmachen, zum Handeln treiben. Also je mehr der Mensch vernünftig ist, Einsichten hat, desto mehr erhält er sein eigenes Wesen, oder desto mehr ist er mit Tugend begabt; nun aber besteht die höchste Einsicht in der Erkenntnis Gottes; folglich ist diese die höchste Tugend und Kraft des Menschen, oder sein höchstes Gut; denn je mehr der Mensch Gott erkennt, desto besser kann er sich selbst erhalten. Das Höchste, was die Seele erkennen kann, ist Gott d. h. das unbedingt unendliche Wesen, ohne das nichts sein noch begriffen werden kann; und mithin ist der höchste Nutzen für die Seele oder das höchste Gut die Erkenntnis Gottes.[1]) Also kein gemeiner Eigennutz, aber dennoch nichts mehr als Eigennutz. Denn die Erkenntnis Gottes wird zuletzt nur deshalb als das höchste Gut wert geschätzt, weil sie der höchste Nutzen des Menschen ist, d. h. am meisten seinem Streben sich zu erhalten dienlich ist.

Vermittels dieser Grundbestimmungen wird man sich leicht in der Anlage der spinozischen Ethik orientieren können. Denn eine Ethik, d. h. ein Vorbild des Handelns, will er wirklich aufstellen, wenn auch noch nicht im dritten Teile, in welchem er nur eine Theorie der Affekte als Vorbereitung gibt, so doch im 4. und 5. Teile seines Werks, in denen er de servitute und de libertate humana (von der menschlichen Knechtschaft und Freiheit) handelt. Er erklärt sich darüber im Eingange des 4. Teils ziemlich deutlich. Die Begriffe gut und böse, sagt er, zeigen zwar nichts Positives in den Dingen an, insofern man sie an sich betrachtet, sie sind bloße modi cogitandi, welche aus der Vergleichung der Dinge entspringen (sie sind also keine Erkenntnisbegriffe, was vollkommen richtig ist). Aber obgleich es sich so verhält, so müssen wir doch diese Worte beibehalten. Weil wir eine Idee des Menschen zu bilden beabsichtigen, als das Musterbild der menschlichen Natur, auf das wir hinsehen sollen, wird es für uns von Vorteil sein, dieselben Wörter in dem erwähnten Sinn beizubehalten. Er will also ein Musterbild des Menschen aufstellen, auf welches geschaut werden soll. Daher fährt er fort: Unter gut werde ich das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel ist, dem Musterbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, näher und näher zukommen; unter schlecht dagegen das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert, diesem

[1]) P. 4. Prop. 28. Dem.

Musterbild zu entsprechen. Wenn er also in dem Folgenden darstellt, daß der Mensch sich am besten selbst erhält, welcher nur nach adäquaten Ideen handelt, oder Gott erkennt, und er also die Erkenntnis Gottes das höchste Gut nennt, so ist offenbar, daß er hiermit den Inhalt jenes Musterbildes der menschlichen Natur angeben will. Daraus ist auch zu verstehen, wie er unter der Erkenntnis des Guten und Bösen nichts anderes als den Affekt der Freude und der Traurigkeit, sofern wir uns desselben bewußt sind, verstehen will.[1]) Was nämlich unsere Macht oder Tugend vermehrt, erregt uns Freude, das Gegenteil aber Trauer. Also wird das höchste Gut, die Erkenntnis Gottes, uns auch die höchste Freude erregen, und also die Seligkeit in dieser Erkenntnis, oder was dasselbe ist, in der intellektuellen Liebe zu Gott bestehen.

Hält man sich nun mehr an den Klang dieser Worte, als an den Sinn, welchen sie im Systeme des Spinoza allein haben können, so ist es leicht erklärlich, daß diese Ethik viele Verehrer gefunden hat, welche die hohe Reinheit derselben nicht genug zu rühmen wissen, denn daß die Erkenntnis Gottes das höchste Gut sei, und die Seligkeit in der intellektuellen Liebe zu Gott bestehe, lautet vortrefflich genug. Aber leider kann sich dieser günstige Schein vor einer genaueren Untersuchung nicht halten!

Zunächst ist nicht aus den Augen zu lassen, daß das Streben, sich selbst zu erhalten, das alleinige absolut Gute in dieser Ethik ist, oder das Prinzip, von welchem alles Lob und aller Tadel ausgeht. Nur aus diesem Grunde wird die Erkenntnis Gottes als das höchste Gut gelobt, weil sie dem Menschen zu seiner Selbsterhaltung am nützlichsten ist. Nur deshalb wird der Mensch streben, daß auch andere nach der Führung der Vernunft leben, weil sie unter dieser Bedingung ihm am nützlichsten sind, also am meisten zu seiner Selbsterhaltung beitragen.[2]) Nur deshalb ist der Haß schlecht, weil er eine Art von Traurigkeit ist, und die Traurigkeit eine Passion ist, durch welche der Geist zu geringer Vollkommenheit übergeht, also weniger fähig wird, sich selbst zu erhalten u. s. f. Damit ruht also diese ganze Ethik auf der Selbstsucht, wie auch ziemlich unverblümt gesagt wird: Niemand strebt sein Sein eines andern Dinges wegen zu erhalten. Denn wenn der Mensch eines andern Dinges wegen sein Sein zu erhalten strebte, dann würde jenes andere Ding die erste Grundlage seiner Tugend sein.[3])

[1]) P. 4. Prop. 8.
[2]) Prop. 37. Dem.
[3]) P. 4. Prop. 25 u. Dem.

Weiter aber ist dieses Streben sich selbst zu erhalten, nichts anderes, als das wirkliche Wesen oder die Macht eines jeden Dinges, und aus seinem Wesen folgen alle seine Handlungen mit Notwendigkeit.[1]) Ein jedes Ding sucht sich also mit Notwendigkeit zu erhalten, soviel an ihm liegt und in seiner Macht steht. Was also als gut oder böse bestimmt wird, muß sich nach diesem Streben oder dieser Begierde richten, die unwillkürlich in der Natur des Menschen liegt. Nicht ein vom Wollen oder Begehren des Menschen unabhängiges Prinzip entscheidet über das, was gut oder böse ist, sondern diese Begierde selbst gibt diese Entscheidung. Aus diesem allen geht hervor, daß wir nach nichts streben, nichts wollen, nichts erstreben noch begehren, weil wir es als gut beurteilen, vielmehr umgekehrt, daß wir etwas als gut beurteilen, weil wir darnach streben, es wollen, erstreben, begehren.[2]) Die Begierde ist also die absolute Herrscherin im Reiche dieser Ethik, sie ist's, welche billigt und verwirft. Allerdings kann über einzelne, besondere Begierden auch ein Urteil ergehen, je nachdem sie der allgemeinen Begierde nützlich oder schädlich sind, allein dieses Urteil steht selbst im Dienste jener allgemeinen Begierde nach Selbsterhaltung. Aber dieses Urteil kann den einzelnen Willensstrebungen nicht das Prädikat gut und böse, sondern nur des guten und schlechten, d. h. des nützlichen und weniger nützlichen anheften; ein absolutes Urteil der Billigung oder Verwerfung ist nicht möglich. Denn jede Begierde, sie sei welche sie wolle, hat die Selbsterhaltung des Menschen zu ihrem Zwecke; auch die Passionen, die aus inadäquaten Ideen entstehen; weil, wie oben gezeigt ist, der Mensch sich nicht bloß insofern zu erhalten strebt, als er adäquate, sondern auch als er inadäquate Ideen hat. Jede Begierde ist daher an sich gut, nur die eine mehr, die andere weniger, je nach ihrer Stärke oder Macht, die Selbsterhaltung wirklich zu erreichen. Es gibt daher in dieser Ethik keinen absoluten Gegensatz gegen das Gute. Dieser, das absolut Verwerfliche oder das Böse, wäre die absolute Ohnmacht, das Nichtexistieren. Jedes aber, was existiert, hat einen Teil an der Realität, also auch an der Vollkommenheit, der Macht, der Tugend, und jede Äußerung seines Willens und Strebens ist ein Zeichen dieser Vollkommenheit, Macht und Tugend, sie sei so groß oder klein wie sie wolle. Das Böse ist also in dieser Ethik nur das, was niemand will und niemand kann. Diese ethische Ansicht mußte für Spinoza um so verführerischer sein, je mehr sie in Harmonie

[1]) P. 3. Prop. 7 u. Dem.
[2]) P. 3. Prop. 9. Schol.

mit seiner theoretischen Weltanschauung stand und die volle Konsequenz derselben ihm verborgen blieb.

Wir haben schon früher gesehen, daß seine ganze Weltanschauung unter dem Quantitätsbegriff steht. Die absolute Substanz mit ihren unendlich vielen Attributen ist das volle Quantum der Realität, Vollkommenheit und Macht; daher auch das absolut Unabhängige und Freie, welches allein nach seinen eigenen Gesetzen handelt. Sie erscheint daher auch als das Vorzüglichste und Würdigste, solange man nämlich vergißt, daß ihr gar kein wirkliches Wollen zugeschrieben werden kann, sondern sie nur der Komplex der höchsten Allgemeinbegriffe ist, unter welche alles Wirkliche subsumiert werden kann. Denn nur aus einem solchen Vergessen ist es zu erklären, daß man das Sein, die Realität, die Größe der Wirkung oder die Macht mit dem sittlich Guten identifiziert, abgesehen davon, daß diese Größe das geistige Auge dergestalt blendet, daß es die übrigen sittlichen Ideen nicht sehen kann. Ist nun dieses ens realissimum das volle Maß der Vorzüglichkeit, so werden natürlich die modi desselben, oder die einzelnen Quanta, in welche es eingeteilt ist, an ihm gemessen, und ihnen je nach ihrer Größe, oder nach dem Quantum der Realität und Macht Tugend und Vorzüglichkeit beigelegt. Spinoza sagt das selbst mit deutlichen Worten in der Vorrede zum vierten Teile der Ethik: Wir pflegen nämlich alle Individuen in der Natur auf eine Gattung zurückzuführen, die wir die allgemeinste nennen: auf den Begriff des Wesens, der sich auf alle Individuen in der Natur überhaupt erstreckt. Sofern wir daher die Individuen in der Natur auf diese Gattung zurückführen, sie dann miteinander vergleichen und dabei bemerken, daß die einen mehr Seinsgehalt oder Realität haben, als die andern, insofern sagen wir, daß die einen vollkommener sind als die andern. — Es ist dies freilich ein anderer und in Wahrheit ein einem Teile der richtigen ethischen Beurteilung näher liegender Gesichtspunkt, als der, welcher vom Prinzip der Selbsterhaltung ausgeht. In ihm zeigt sich wenigstens ein Ansatz zu einer Beurteilung, die nicht im Dienste der Begierde steht; die Größe der Macht wird hier unmittelbar gelobt, während sie vom Prinzipe der Begierde, sich selbst zu erhalten, nur mittelbar, als ein für die Begierde Nützliches, gelobt wird. Allein wo dieser Unterschied der absoluten und relativen Wertschätzung noch nicht scharf genug erkannt wird, da verschwimmen beide natürlich leicht ineinander, zumal wenn wie hier der Erfolg derselbe ist, und von dem einen wie dem andern Prinzip aus das Lob auf dasselbe, auf die Realität oder die Macht, fällt.

Bei alledem würde Spinoza aber doch sein System selbst ver-

worfen haben, wenn sich ihm die volle Konsequenz desselben offenbart hätte. Nach dem Satze: Die Ordnung und Verbindung der Dinge ist dieselbe als der Ideen, und dem andern, daß Geist und Körper ein und dieselbe Sache ist, nur unter verschiedenen Attributen betrachtet, muß folgerichtig die Kraft des Körpers sich selbst zu erhalten derselben Kraft des Geistes genau entsprechen. Im stärksten Körper muß die stärkste Seele wohnen; und daraus folgt auf Grund der Gleichung zwischen potentia (Macht) und virtus (Tugend), daß der Körper, welcher sich am besten erhalten kann, auch die tugendhafteste, vernünftigste Seele hat. Krankheit, Schwäche u. dergl. sind sichere Kennzeichen einer schlechten, tugendlosen, wenig vernünftigen Seele. Ja man ist berechtigt, noch häßlichere Folgen daraus zu ziehen. Derjenige, welcher dem andern an Körperkraft überlegen ist, ist ihm auch an geistiger Tugend überlegen. Der Mörder, welcher einen andern erschlägt, ist tugendhafter, als der Ermordete, denn jener erhält sich selbst, dieser hat nicht die Macht dazu. Freilich wird Spinoza dem Mörder inadäquate Ideen zuschreiben und sein Handeln für ein Leiden ausgeben, und etwa dem an Körper schwachen Weisen wegen seiner adäquaten Ideen mehr Tugend beilegen, als seinem Mörder. Allein darin liegt eben die Inkonsequenz. Denn wenn es auch gelingen möchte, die Handlung des Mordens für ein Leiden auszugeben, so wird man doch schwerlich mit aller Kunst herausbringen, daß das passive Ermordetwerden eines Weisen eine Handlung desselben ist, oder daß sich darin der Parallelismus der körperlichen und geistigen Kraft offenbart. In der Konsequenz des Systems liegt immer, daß die Kraft des Geistes und des Körpers sich selbst zu erhalten dieselbe sein muß, denn Geist und Körper sind ein und dieselbe Sache. In gewisser Hinsicht spricht auch Spinoza diese Konsequenz selbst aus, wenn er sagt: Wer einen Körper hat, der zu sehr vielerlei fähig ist, der hat eine Seele, deren größter Teil ewig ist[1]) (d. h. hat die meisten adäquaten Ideen); er denkt hier aber wahrscheinlich nur an den Unterschied des menschlichen und tierischen Körpers und an den eines durch Übung in Kunst und Wissenschaft ausgebildeten und eines ungeschickten und ungeübten Körpers.

Abgesehen von dieser unglücklichen Konsequenz, welche dem Spinoza nur deshalb widerfahren ist, weil er seine Ethik auf eine verunglückte Metaphysik baute; abgesehen auch von der gänzlich falschen Begründung der gesamten ethischen Anschauung auf den Selbsterhaltungstrieb, ist endlich auch dasjenige, was er als das ethisch

[1]) Eth. p. 5. Prop. 39.

Höchste preist, die Einsicht oder die intellektuelle Liebe zu Gott, durchaus ungenügend. Denn unter dieser intellektuellen Liebe Gottes darf man nicht etwa dasselbe verstehen wollen, was etwa im Christentum die Liebe zu Gott bedeutet, sondern nur die Freude an der theoretischen Erkenntnis. Wir freuen uns an dem, sagt er, was wir vermittels des dritten Grades der Erkenntnis einsehen, und zwar indem die Idee Gottes, als die Ursache dieser Freude, sie begleitet. Aus diesem dritten Grade der Erkenntnis entspringt notwendig die intellektuelle Liebe zu Gott; denn die Freude, welche von der Idee Gottes, als ihrer Ursache begleitet wird, ist die Liebe zu Gott, nicht inwiefern wir uns einbilden, Gott sei uns gegenwärtig, sondern inwiefern wir einsehen, daß Gott das ewige Sein ist.[1]) Es ist also nur die Freude an dieser theoretischen Erkenntnis, welche das metaphysische System Spinozas bietet; an der Erkenntnis also jener unendlichen Substanz, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise mit absoluter Notwendigkeit folgt.

Nun ist allerdings eine wirklich theoretische Einsicht und noch vielmehr die ethische Einsicht ein sehr hohes und wertvolles Gut, weil sie eine von den Bedingungen ist, um einen vollendet sittlichen Willen in der Wirklichkeit zu ermöglichen; auch gewährt sie ohne alle Frage eine reine und hohe Freude und Befriedigung in ihrer Art; allein weder dieses ihr Resultat noch ihre Eigenschaft als Bedingung zum wirklichen sittlichen Wollen können sie zu dem absolut Guten oder Lobenswerten selbst machen. Sie leuchtet doch gleichsam nur mit fremdem Glanze; mit dem Glanze nämlich, welchen der absolut gute Wille, als ihr Zielpunkt, ihr leiht. Wir können nur mit dem Apostel Paulus sprechen: Und wenn ich wüßte alle Geheimnisse und hätte alle Erkenntnis und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.

Die Ethik des Spinoza ist daher, wie Herbart zwar mit hartem, aber doch nicht ungerechtem Worte sagt, unter aller Kritik.[2]) Denn ihr fehlt eben das, was das eigentlich Ethische in der Ethik ist, die Aufstellung der Ideen, welche den absolut guten Willen charakterisieren; sie kennt gar nicht den Gedanken eines an sich guten Wollens, das absolut um seiner Beschaffenheit willen, von allem Erfolge und Werke desselben abgesehen, gelobt werden müsse. Sie kennt in der Tat

[1]) P. 5. Prop. 32. Coroll.

[2]) Herbart im 5. Brief über die Freiheit des menschl. Willens, 109. Hartenst. IX. 310, Kehrbach X. 258.

nur die nackte Begierde der Selbsterhaltung und einige Regeln, nach denen diese Begierde am sichersten befriedigt wird.

Das sind der Vorwürfe genug, und es ist nicht nötig, ihnen den nicht ganz gerechten hinzuzufügen, daß Spinoza die Begriffe des Guten und Bösen, Schönen und Häßlichen in die Reihe der bloßen Vorteile stelle. Allerdings sind die Äußerungen im Anhange zum ersten Teile der Ethik etwas unvorsichtig.

Allein es ist nicht zu übersehen, daß er dort gegen diejenigen streitet, welche durch die Begriffe, gut, böse, Ordnung, Verwirrung, warm, kalt, Schönheit, Häßlichkeit die Natur der Dinge erklären wollen, und daß er dort die aus einem ganz gemeinen Eudämonismus entsprungenen ethischen und ästhetischen Begriffe vor Augen hat. Darin aber werden wir ihm im allgemeinen recht geben müssen, daß die ethischen Begriffe nicht Erkenntnisbegriffe sind, oder wie er sagt, nichts Positives von den Dingen an sich betrachtet aussagen; daß sie vielmehr aus einer Vergleichung entspringen. Nur ist Spinoza allerdings unendlich weit davon entfernt zu wissen, was und wie verglichen werden muß, oder welche Verhältnisse aufgesucht werden müssen, um die absoluten Urteile über das, was böse und gut ist, zu finden.

Die Ethik des Spinoza ist von jeher anstößig gewesen. Aber wir möchten den Grund des Abscheus, welchen man vor ihr gehabt hat, weniger ihrem Eudämonismus zuschreiben. Denn darin mußten sich die meisten ethischen Philosophen mit ihm verwandt fühlen, wenn es ihnen auch nicht gelang, denselben so rein und nackt auszusprechen. Dieser Eudämonismus war die Philosophie jenes ganzen Zeitalters. Das eigentlich Abschreckende war dagegen der Fatalismus, das Fehlen dessen, was man als Freiheit des menschlichen Willens mehr mit dunklem Gefühle pries, als mit deutlichen Begriffen erkannte. Und doch hat Spinoza gesucht, auch diese mit in sein System aufzunehmen, wie sein fünfter Teil der Ethik bezeugt, welcher über die Macht des Verstandes oder die menschliche Freiheit handelt.

Wir werden daher etwas näher nachzusehen haben, wie sich die Sache eigentlich verhält.

Über die menschliche Freiheit.

Gehen wir auf die Grundzüge seines Systems zurück, so ist offenbar, daß eine solche Freiheit des Willens, wie sie etwa Kant verlangte, das Vermögen, einen absolut neuen Anfang in den Kausalreihen zu machen, mit der spinozischen Ansicht absolut unverträglich ist. Ist alles Geschehen in der Welt nur ein notwendiges Abfließen

der Folgen aus ihren Gründen, oder geschieht alles mit derselben Notwendigkeit, mit welcher in einem Dreiecke die Winkel gleich zwei Rechten sind, wie Spinoza oft genug wiederholt, und ist jedes einzelne Ding in seinem Sosein durch die unendliche Reihe der andern Dinge bestimmt, so bleibt für den Gedanken, daß in diesem festzusammengefügten Universum möglicherweise etwas anders sein könnte, als es nun gerade ist und geschieht, kein Raum übrig. Gott allein ist eine freie Ursache, aber nicht weil er die Wahl hätte anders zu handeln, sondern weil er allein nach den Gesetzen seiner Natur handelt; weshalb auch die Dinge auf keine andere Weise von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht sind. Jede endliche Ursache aber, also auch jeder Wille, ist eine gezwungene, unfreie; denn sie wird von einem andern modus der absoluten Substanz, also von einer fremden Ursache zum Sein und Handeln bestimmt.[1]) Ebensowenig wie Gott aus der Freiheit des Willens handelt, handelt auch der Mensch aus einer solchen. Er handelt und kann nur handeln gemäß derjenigen Bestimmung, welche seine Natur nun einmal hat. Aber mitten in dieser Bestimmung, nach welcher der Mensch der gemeinsamen Ordnung der Natur unterworfen ist und also der blinden Notwendigkeit gehorcht, sucht Spinoza dennoch für die Freiheit, d. h. für die Macht und Herrschaft der Vernunft über die Begierde, Raum zu gewinnen.

Zu dem Ende behauptet er, daß jeder Affekt, welcher eine Passion ist, aufhört eine solche zu sein, sobald man eine klare und deutliche Idee desselben bildet. Nun kann man aber von allen Körperaffektionen eine klare und deutliche oder adäquate Idee bilden, da diese Affektionen etwas Gemeinsames sind, und die Begriffe dessen, was allen gemeinsam ist, adäquat sind. Ein jeder hat es also in seiner Gewalt, sich und seine Affekte, wenn auch nicht absolut, so doch zum Teil klar und deutlich einzusehen, und dadurch zu bewirken, daß er von den Passionen weniger leidet.[2]) Ferner leidet der Geist weniger von den Passionen, wenn er erkennt, daß alle Dinge notwendig sind.[3]) Denn wenn er ein Ding frei betrachtet, so denkt er, es sei allein die Ursache des Affekts und hat daher gegen dasselbe allein entweder Liebe oder Haß; sieht er aber ein, daß es nicht frei ist, sondern durch andere Ursachen bestimmt ist, ihn zu affizieren, so vermindert sich gegen dasselbe sein Affekt. (Liebe oder

[1]) Eth. p. 1. Prop. 32.
[2]) P. 5. Prop. 3. 4. Schol.
[3]) Prop. 6.

Hass wird sich also auf die andern Ursachen mit verteilen; wenn man also etwa einsieht, daß das ganze Universum mitwirkt, um uns irgend ein Leid oder eine Freude anzutun, so wird sich der Haß oder die Liebe auf das ganze Universum verteilen und also gegen das einzelne Ding unendlich klein werden.) Dazu kommt noch, daß der Geist in diesem Falle eben durch den Affekt bestimmt wird, an mehrere Dinge zu denken, er also durch denselben nicht am Denken gehindert wird. Damit aber verschwindet das Übel des Affekts; denn dieser ist nur insofern ein Übel, als der Geist durch ihn am Denken gehindert wird.[1])

Erkennt man endlich in klaren und deutlichen Begriffen, daß ein Affekt aus dem notwendigen Zusammenhange aller Dinge entsteht, so bezieht man eben dadurch denselben auf die Idee Gottes.[2]) Daraus aber erwächst dem Geiste Freude. Denn diese ist überhaupt eine unzertrennliche Begleiterin der adäquaten Erkenntnis, da der Geist in derselben seiner eigenen Macht inne wird. Erkennt nun der Geist adäquat, daß Gott die Ursache seiner Affekte ist, so freut er sich, indem er in dieser Freude die Idee Gottes, als die Ursache dieser Freude hat; er liebt also Gott. Bezieht folglich der Mensch alle seine Affekte auf Gott, so bewirkt er dadurch, daß die Liebe zu Gott seinen Geist am meisten einnimmt;[3]) denn dann ist diese Liebe ja mit allen Affekten verbunden, und wird also selbst der beständigste aller Affekte sein.[4]) Da nun aber die Ordnung und Verbindung der körperlichen Affektionen sich nach der Ordnung und Verbindung der Ideen richtet, so hat hiernach also die Vernunft die Affekte in ihrer Gewalt und kann bewirken, daß der Geist sich über dieselben erhebt.

Ohne uns bei der Dürftigkeit des Inhalts dieser Sätze, durch welche die Macht der Vernunft über die Affekte dargestellt werden soll, hier aufzuhalten, da es ohnehin auf der Hand liegt, daß hier alles auf eine Ergebung in das absolut Unvermeidliche und Unveränderliche hinauslaufen muß, bemerken wir vielmehr, daß Spinoza nicht unrecht haben würde, mitten in seinem Determinismus von einer durch die Macht der Vernunft zu erlangenden Freiheit zu reden, wenn er nur irgendwo in seinem ganzen System die Ursache nachweisen könnte, durch welche die adäquaten Ideen im Geiste des Menschen entstehen. Wir haben oben nachgewiesen, daß nach der

[1]) Prop. 9. dem.
[2]) Prop. 14.
[3]) Prop. 16.
[4]) Prop. 20. Schol.

ganzen Anlage des Systems der endliche Geist nur inadäquate Ideen haben kann. Denn der endliche Geist besteht nur aus den Ideen der Teile des Körpers, dessen Idee er ist. Diese Teile des Körpers aber sind in ihrem Sosein durch andere Körper bestimmt, die nicht zu jenem Körper gehören, deren Ideen also auch nur insofern als sie den Körper bestimmen, also nur partiell, in dem Geiste sein können. Also ist jede einzelne Idee im Geiste notwendig inadäquat; denn um sie adäquat zu denken, müßte die ganze unendliche Reihe ihrer Ursachen mitgedacht werden.

Und hier — nicht in der Leugnung einer indeterministischen Freiheit — sondern in der Unmöglichkeit, eine Ursache nachzuweisen, daß im menschlichen Geiste vernünftige Einsicht entstehe und sich vermehre. oder in der völligen Gebundenheit des menschlichen Geistes an den gemeinen Lauf der Natur liegt das Ungenügende und Abstoßende des spinozischen Systems.

Steht das geistige Geschehen auf allen Stufen seiner Ausbildung in strenger Parallele mit dem Geschehen im menschlichen Leibe, so ist gar keine Möglichkeit abzusehen, wie eine vernünftige Einsicht und ein sittliches Wollen im menschlichen Geiste entstehen können, worin sich nach den Gesetzen dieser Einsicht und dieses Wollens Antriebe zum Handeln erzeugen könnten, die von den körperlichen Affektionen und deren Verkettung unabhängig wären. Und das ist das Eigentliche, was man durch die Behauptung eines freien Willens retten will, und was man in den Systemen vermißt, die man des Fatalismus beschuldigt.

Hiermit hängt endlich noch der alle religiöse Hoffnung vernichtende Umstand zusammen, daß in der Welt des Spinoza durch sittliches Handeln weder etwas gebessert, noch durch unsittliches etwas verschlechtert werden kann, oder mit andern Worten, daß sein System alle sittliche Weltentwicklung ausschließt. Zwar in dem einzelnen Menschen oder auch in dieser oder jener begrenzten menschlichen Gemeinschaft mag es möglich sein, wenn es die Ordnung der Natur so mit sich bringt, daß sich ein größeres Quantum von Realität, Vollkommenheit, Macht oder Tugend anhäufe, oder daß die intellektuelle Liebe zu Gott die Affekte bändige; aber damit wird für das Ganze nichts gewonnen; denn je mehr Realität oder Tugend an dem einen Orte ist, desto weniger muß davon an einem andern sein, weil das absolute Quantum der Realität, die absolute Substanz, nicht vermehrt noch vermindert werden kann. Jeder endliche modus ist ein bestimmtes Quantum der Substanz, und alle die unendlich vielen modi zusammengenommen enthalten das ganze Quantum der Substanz

oder der Realität. Würde also die Realität des einen modus vermehrt, ohne daß zugleich die eines oder einiger andern vermindert würde, so wäre die ganze Summe der Realität größer geworden, oder die Realität der absoluten Substanz wäre gewachsen. Da dies nun unmöglich ist, so muß die Vermehrung der Realität des einen modus die Verminderung desselben in andern zur Folge haben. Alle Weltgeschichte und Weltentwicklung ist also ein eitles Bemühen; denn im großen und ganzen bleibt immer dasselbe Quantum von Realität also auch von Einsicht, Tugend und Gottesliebe.

Unsterblichkeit.

Nachdem wir den Gottesbegriff und die ethischen Prinzipien bei Spinoza untersucht haben, bleibt uns noch die Frage nach dem dritten Faktor einer Religionsphilosophie übrig: die Frage nach der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes.

Nachdem Spinoza die gesamten Heilmittel der Affekte, wie sie oben aufgeführt sind, glaubt angegeben zu haben, fährt er merkwürdigerweise also fort: Es ist an der Zeit, zu dem überzugehn, was die Dauer der Seele ohne Beziehung auf den Körper betrifft.[1]) Kein Wort kann in dem Systeme des Spinoza unerwarteter kommen! Wenn ein modus der Ausdehnung und die Idee dieses modus ein und dieselbe Sache ist, nur auf zwei verschiedene Weisen ausgedrückt,[2]) so muß auch der menschliche Körper und der Geist dieses Körpers, der ja eben als die Idee desselben erklärt ist, ein und dieselbe Sache sein, nur auf zwei verschiedene Weisen ausgedrückt.

Wie kann denn nun von der Dauer des menschlichen Geistes ohne Bezug auf den Körper die Rede sein; dann müßten ja der Geist und sein Körper nicht ein und dieselbe Sache, sondern zwei verschiedene Sachen sein, die nur zufällig miteinander verbunden wären!

Unser Staunen wächst, wenn wir weiter lesen, daß der Geist zwar nichts sich vorstellen (imaginari), noch sich einer Sache erinnern kann, wenn nicht der Körper vorhanden ist; daß aber in Gott notwendig sich eine Idee findet, welche die Essenz dieses oder jenes Körpers sub aeternitatis specie (Unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit) ausdrückt, weil Gott nicht nur die Ursache der Existenz, sondern auch der Essenz desselben ist, daß also der menschliche Geist nicht mit dem Körper absolut vernichtet werden kann, sondern etwas von ihm

[1]) Eth. p. 5. Prop. 20. Schol. infim.
[2]) P. 2. Prop. 7. Schol.

übrig bleibt, was ewig ist.[1]) Dieser Teil des Geistes aber, welcher übrig bleibt (quae remanet), ist der Intellekt, der Teil aber, welcher mit dem Körper untergeht, ist die Imagination (das Vorstellen und das Gedächtnis).[2])

Ob sich Spinoza den Schein geben wollte, daß auch er von einer Unsterblichkeit des menschlichen Geistes zu reden habe, oder ob er sich selbst getäuscht und gemeint hat, die Ewigkeit des Geistes auf bessere Art zu verstehen, als die gewöhnliche Meinung, nach welcher das Gedächtnis nach dem Tode übrig bleiben solle, können wir dahin gestellt sein lassen. Offenbar ist, daß er sich hier in den gröbsten Selbstwidersprüchen umhertreibt.

Der Eingang zu dieser Lehre läßt erwarten, daß er von der Dauer (duratio) der Seele ohne Körper reden will. In der Tat aber redet er von „einer ewigen Existenz, die durch die Zeit nicht bestimmt noch durch die Dauer erklärt werden kann".[3]) Denn er sagt: Obgleich wir uns nicht erinnern, daß wir vor dem Körper existiert haben, so sind wir uns doch bewußt (sentimus), daß unser Geist ewig sei und diese seine Existenz nicht durch die Zeit bestimmt oder durch die Dauer nicht erklärt werden könne. Diese Ewigkeit der Existenz, welche er wie eine ewige Wahrheit auffaßt, unterscheidet er aber sonst ausdrücklich von der Dauer, auch selbst wenn diese ohne Anfang und Ende gedacht wird.[4]) Er redet also in Wahrheit nur von der Ewigkeit oder zeitlosen Geltung, wie sie den Begriffen zukommt. Hiermit ist aber für das Übrigbleiben des Geistes nach Auflösung des Körpers, also für eine von der Existenz des Körpers unabhängige Existenz des Geistes gar nichts gewonnen. Hätte Spinoza aber diesen seinen Sätzen keine andere Bedeutung beilegen wollen, als daß sie die Zeitlosigkeit des Begriffs der Seele dartun sollten, warum redet er denn nicht auch von der Ewigkeit des Körpers? Diese folgt ja auch auf dieselbe Weise aus seinen Voraussetzungen. Denn wenn der Geist deshalb ein ewiger modus des unendlichen Denkens ist, weil die Essenz des Körpers, dessen Idee er ist, mit ewiger Notwendigkeit aus der Essenz Gottes folgt, so ist aus demselben Grunde auch der Körper ein ewiger modus der unendlichen Ausdehnung Gottes. Daß aber Spinoza mehr als bloß die Zeitlosigkeit oder ewige Notwendigkeit des Begriffs beweisen will, geht endlich auch aus folgendem Satze

[1]) Eth. p. 5. Prop. 21—23.
[2]) Prop. 40. Coroll.
[3]) P. 5. Prop. 23. Schol.
[4]) P. 1. Def. 8. Explic.

hervor: die Seele ist den Affekten, die zu den Leidenschaften gehören, nur unterworfen, solange der Körper dauert,[1]) zu welchem er das Corollarium hinzufügt: hieraus folgt, daß keine andre Liebe ewig ist, als die geistige Liebe. Mit dem Tode des Körpers hören also die Affekte und mit ihnen die Einbildung und das Gedächtnis auf, und es bleibt nur der reine Verstand, oder die intellektuelle Liebe zu Gott übrig.

Wie sehr Spinoza mit diesem allen aus seiner Rolle fällt, ist offenbar. Die einfache Konsequenz seiner Lehre war die Auflösung des menschlichen Geistes mit der Auflösung des Körpers. Der Geist ist die Idee des Körpers und besteht aus soviel einzelnen Ideen als der Körper aus Körperteilen. Hört also die Verbindung der Körperteile auf, welche sie zu diesem menschlichen Körper macht, so muß auch die Verbindung der einzelnen Ideen aufhören, welche sie zu diesem menschlichen Geiste macht; so fordert es der strenge Parallelismus zwischen den modis der Ausdehnung und des Denkens, und der Satz, daß Geist und Körper ein und dieselbe Sache ist, nur unter verschiedenen Attributen angesehen. Diese strenge Identität des Geistes und Körpers verließ Spinoza aber schon an dem Punkte, wo er mit einer kurzen Behauptung die Möglichkeit der adäquaten Ideen erschlich, und hier scheint er sie gänzlich vergessen zu haben, wo er von einem Übrigbleiben des Geistes nach Aufhören des Körpers redet. Daß Spinoza aber trotzdem verleitet werden konnte, von einer ewigen Existenz des menschlichen Geistes zu reden, hängt mit einem der tiefsten Schäden seines ganzen Systems zusammen. Wir haben gesehen, wie nach der reinen Konsequenz der 10. Proposition im ersten Teile alle Folgen der unendlichen Substanz mit ewiger, unveränderlicher Notwendigkeit sich ergeben; wenn ihnen also eine Existenz zugeschrieben wird, so muß dies eine zeitlose, ewige sein. Da hieraus sich aber die wirklich in Zeit und Raum erscheinende und veränderliche Welt nicht erklären läßt, so mußte die Ursache dieser endlichen Existenz in der unendlichen Reihe der endlichen Dinge, die sich einander bedingen, gesucht werden. Hiermit entstand nun der Schein, als ob die Dinge auf zweierlei verschiedene Weisen existierten, wie Spinoza das auch mit deutlichen Worten sagt: die Dinge werden von uns auf zweierlei Weisen als wirklich begriffen: entweder sofern wir sie als mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort existierend begreifen, oder sofern wir sie in Gott

[1]) P. 5. Prop. 34.

enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen.[1])

Wenn nun diese beiden Existenzweisen, welche sich miteinander ebensowenig vertragen als die unendliche Substanz mit den endlichen modis, dennoch miteinander in Verbindung gebracht werden, so kann der Schein entstehen, als ob die endliche Existenzweise z. B. des menschlichen Geistes in Zeit und Raum gleichsam nur ein Abschnitt auf der unendlichen Linie der ewigen Existenzweise sei, so daß diese jener begrenzten Existenz sowohl vorhergeht, als auch nachfolgt. Und wir haben ja auch gesehen, wie Spinoza es zu erklären bemüht ist, daß wir uns unserer Präexistenz nicht bewußt sind, und wie er dann wieder die reine Existenz des menschlichen Geistes „sofern er erkennt", oder als reinen Verstandes nach dem Aufhören des Leibes beginnen läßt.

Aber ebenso wie diese Unterbrechung der ewigen Existenz des Geistes durch seine zeitliche, oder vielleicht genauer: dieses zeitweilige In- und Miteinandersein der ewigen und zeitlichen Existenz desselben völlig unbegreiflich und widersprechend ist, so ist es auch völlig ohne Zweck und Sinn, da der Geist durch diese zeitliche Existenz gar nichts gewinnt; denn ebenso wie nach derselben, so ist er auch vor derselben, derselbe ewige modus des Denkens, dem ja eben weil er ewig, d. h. zeitlos ist, kein Wechsel, also auch keine Vermehrung oder Verminderung seiner Realität oder Vollkommenheit zugeschrieben werden darf. Damit streitet auch nicht, daß Spinoza annimmt, der nach dem Tode übrig bleibende Teil des Geistes werde bei Verschiedenen verschieden ausfallen. Er sagt geradezu: wer einen zu sehr vielem geschickten Körper hat, der hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist,[2]) und fügt hinzu: „Und in der Tat, wer einen Körper hat, wie ein Kind und ein Knabe, der zu sehr Wenigem geschickt ist, und sehr viel von äußeren Ursachen abhängt, hat einen Geist, der an sich betrachtet, kaum seiner selbst, noch Gottes, noch der Dinge bewußt ist." — Aber der starke Geist, dessen größter Teil aus Vernunft oder Gottes- und Welterkenntnis besteht, wird auch ewig eine größere Portion vom unendlichen Denken sein müssen, als der schwache Geist, und deshalb auch einen stärkern Körper haben. Stirbt also z. B. jemand als Kind, so wird dessen Seele ein geringes Quantum des göttlichen Denkens von Ewigkeit her gewesen sein, und auch ewig bleiben. Die Entwicklung aber eines stärkeren Geistes zu höherer Vernunft

[1]) P. 5. Prop. 29. Schol.
[2]) P. 5. Propr. 39.

kann danach nur eine scheinbare sein; es tritt vielmehr darin nur die ewige und unveränderliche Kraft desselben mehr ans Tageslicht. Freilich bleibt die Frage dabei gänzlich unbeantwortet, wie es denn komme, daß der ewige modus des Denkens, dieser Teil des göttlichen Verstandes dazu komme, sich in einem anfangs schwachen Körper mit allerlei Imaginationen oder inadäquaten Vorstellungen zu verhüllen.

Der übrig bleibende Teil des Geistes also ist bloß der intellectus; alles Übrige, die inadäquaten Vorstellungen und mit ihnen die Passionen, aber auch das Gedächtnis, vergehen. Das Gedächtnis nämlich kann nicht bleiben, weil es sich nicht auf das ewig Gleichbleibende, die ewigen Wahrheiten, die das Eigentum des Verstandes sind, bezieht, sondern nur auf die einzelnen Körperaffektionen. Es ist ja nichts anderes als eine Verkettung von Ideen, welche die Natur von Dingen, die außer dem menschlichen Leibe sind, einschließen, und diese Verkettung geschieht im Geiste nach der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers."[1]) Folglich kann es nach dem Tode nicht zurückbleiben, sondern gehört zu dem, was vergeht. Nur schade, daß mit dem Gedächtnis auch notwendig das Selbstbewußtsein des Menschen verloren geht. Da nun aber aller Wert der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes für uns darauf beruht, daß die Identität des Selbstbewußtseins bewahrt bleibt, so kann es uns ziemlich gleichgültig sein, ob die Portion Verstand, welche in unserm Geiste gewesen ist, bleibt oder nicht, wenn sie nicht eben unser Verstand bleibt.

Aus diesem Grunde ist auch die Lehre, mit welcher Spinoza sein Werk schließt, von wenig Wert für die religiöse Hoffnung auf ein nach dem Tode sich zu vollendeter Heiligkeit und Erkenntnis entwickelndes Leben. Er lehrt nämlich, daß die intellektuelle Liebe zu Gott ewig sei, diese Liebe zu Gott aber sei ein Teil der Liebe, mit welcher sich Gott selbst liebt und zugleich auch die Menschen liebt, und in dieser Liebe bestehe eben die Seligkeit.[2]) — Diese Lehre aber besitzt nicht allein keinen Wert, sondern auch keine Wahrheit im Systeme des Spinoza. Denn in diesem kann die Liebe, mit welcher Gott sich liebt, nur eine Phrase sein, und gründet sich auch nur auf eine Phrase.

Man lese nur den Beweis: Gott ist unbedingt unendlich d. h. Gottes Natur erfreut sich unendlicher Vollkommenheit und zwar unter Begleitung der Idee ihrer selbst d. h. der Idee ihrer Ursache; und

[1]) Eth. p. 2. Prop. 18. Schol.
[2]) P. 5. Prop. 35. 36. Schol.

dies ist es, was wir in coroll. prop. 32 als geistige Liebe bezeichnet haben.[1]) Dieser ganze Beweis ruht offenbar auf dem Worte: „er erfreut sich unendlicher Vollkommenheit." Nun kann aber Spinoza im Ernste seinem Gott keine „Freude" (gaudium) zuschreiben; denn Freudigkeit (gaudium) ist Freude (laetitia), begleitet von der Idee eines vergangenen Dinges, das unverhofft eingetroffen ist;[2]) auch keine Liebe (amor), denn Liebe ist Freude (laetitia), begleitet von der Idee einer äußern Ursache,[3]) auch keine Laetitia überhaupt, denn diese ist Übergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit,[4]) noch endlich überhaupt einen Affekt, der bei dem unendlichen Wesen, außer welchem nichts ist, undenkbar ist, weshalb auch Spinoza selbst sagt: Eigentlich zureden liebt oder haßt Gott niemanden.[5]) Daher hat jenes Wort: Gott freut sich einer unendlichen Vollkommenheit, eben soviel Wert, als wenn man etwa sagt: dieser Baum erfreut sich eines schönes Wuchses. Deshalb haben auch die — von andern hochgepriesenen — Sätze, daß die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ein Teil der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst sei, und daß Gott, insofern er sich selbst liebt, auch die Menschen liebt, nur den Wert einer der Sache selbst sehr unwürdigen Spielerei.

Von einem ethischen Verhältnis aber zwischen Gott und den Menschen ist hier nicht im entferntesten die Rede. Wer dergleichen hier finden wollte, würde damit nur sein völliges Mißverständnis des Spinoza verraten. Denn die sogenannte intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist an sich, wie schon oben gezeigt ist, nur die Freude, welche das theoretische Wissen mit sich bringt; diese Liebe aber ist der Liebe Gottes zu sich selbst gleich, weil die Summe der Liebe zu Gott, welche in allen einzelnen Geistern zusammengenommen ist, eben das Ganze jener intellektuellen Freude ist, welche überhaupt in der Substanz vorhanden ist.

Alle Teile zusammengenommen lieben das Ganze heißt soviel als das Ganze liebt sich selbst; oder auch das Ganze liebt alle seine Teile, aus denen es besteht. Daher ist die Liebe Gottes zu sich selbst und zu den Menschen ein und dieselbe Sache. Spinoza hätte aber noch hinzufügen müssen, daß auch die Summe aller Liebe der Menschen zu sich selbst gleich sei der Liebe Gottes zu sich selbst und seiner Liebe zu den Menschen, wodurch denn für seine Be-

[1]) P. 5. Prop. 35. Demonstr.
[2]) P. 3. Def. 16.
[3]) P. 3. Def. 6.
[4]) Ibid. Def. 2.
[5]) P. 5. Prop. 17. Coroll.

wunderer die vollkommene Einheit der Gottesliebe, der Liebe zu den Menschen und der Liebe zu sich selbst hoffentlich im scharfen Lichte gestanden hätte.

In dieser Liebe zu Gott, d. h. also in der Freude am theoretischen Erkennen besteht die Seligkeit; diese Seligkeit aber ist selbst die Tugend. Denn das Erkennen ist das wahre Wesen des Geistes oder, was dasselbe ist, seine Macht, und die Macht ist die Tugend. Deshalb ist diese Seligkeit oder Tugend oder Erkenntnis auch nicht die Folge von der Bezwingung der Leidenschaften, sondern die Ursache der Herrschaft über dieselben. Der Weise also, insofern er als solcher betrachtet wird, ist sich seiner selbst und Gottes und der Welt mit ewiger Notwendigkeit bewußt und genießt immer die wahre Seelenruhe.[1])

Sehen wir nun nach, was dies alles im Systeme Spinozas eigentlich bedeuten kann, so findet sich folgendes Ergebnis: der Weise, als solcher, ist derjenige, welcher vernünftig denkt; vernünftig denken aber heißt adäquate Ideen haben; adäquate Ideen sind aber nur allgemeine Begriffe. Der Geist des Weisen, als solchen, besteht also nur aus einem Systeme von Allgemeinbegriffen, und weiter ist als Inhalt seines Geistes gar nichts zu denken. Denn alles andere, etwa persönliche Beziehungen zu andern Menschen und besondern Wesen überhaupt und damit verknüpfte Willens- und Gefühlsregungen gehören in das Gebiet der inadäquaten Ideen, und sofern diese im Geiste sind, ist er unvernünftig, erkennt er nicht das Allgemeine und Ewige.

Denkt man sich nun einen Geist nur mit allgemeinen Begriffen erfüllt, also gleichsam als eine menschgewordene Wissenschaft, so ist es natürlich, daß in demselben keine Leidenschaften sind, sondern daß er einer ewigen und unveränderlichen Ruhe genießt. Das Ideal des Spinoza ist also der Mensch als reine Intelligenz, welche aber von allem Wollen und also auch von allen Willensverhältnissen durchaus entblößt ist. Es erinnert dieses Ideal lebhaft an die Götter des Aristoteles, welche deshalb die glückseligsten sind, weil sie nicht handeln, sondern nur schauen oder erkennen. Die Glückseligkeit aber mit Aristoteles und Spinoza in das theoretische Erkennen setzen ist sowohl ein unbrauchbares, als ein die Sittlichkeit aufhebendes Ideal. Denn um dasselbe zu erreichen, müßte sich der Mensch aller persönlichen Beziehungen zu der menschlichen Gemein-

[1]) P. 5. Prop. 42. Demonstr. Schol.

schaft entäußern und völlig isoliert für sich leben, um alles Wollen in sich ertöten zu können.

Schlußergebnis.

Zum Schluß wollen wir die Hauptergebnisse unserer Untersuchung zusammenfassen, um überschauen zu können, ob dem Spinoza sein Vorhaben gelungen ist, eine solche Weltansicht aufzustellen, aus welcher sich die sittliche Veredelung und der Frieden des Gemüts ergibt, ob sie also der Art ist, daß sie sich einer wahrhaft religiösen an die Seite stellen, ja deren Stelle einnehmen kann.

Wir haben gefunden, daß der Gottesbegriff des Spinoza nur ein dürrer theoretischer Begriff ist, welcher an wirklichem Inhalt nichts anderes hat, als die allgemeinen Begriffe der Ausdehnung und des Denkens, d. h. die bloße Möglichkeit einer Körper- und Geister-Welt. Das Handeln aber oder Wirken dieses Gottes hat sich darauf beschränkt, daß alles aus ihm mit derselben Notwendigkeit folgen soll, wie logische Folgen sich aus ihren Gründen ergeben. Dieser Gottesbegriff ist also notwendig von allen sittlichen Eigenschaften entblößt und mit solchen durchaus unvereinbar, und auch Spinoza selbst kann ihm in seinem eigenen Sinne gar nichts Ethisches beilegen, da das Bemühen, sein Sein zu erhalten, diese einzige Grundlage der Tugend, der einzigen absoluten Substanz, außer welcher nichts ist, nicht zugeschrieben werden kann. Aus demselben Grunde, weil alles mit logischer Notwendigkeit aus seinem Gotte folgen soll, mußte Spinoza auch alle teleologische Tätigkeit Gottes verwerfen. Wo nun aber alles wirkliche Wollen Gottes geleugnet, und wo ihm deshalb auch jedes sittliche Ziel bei der Weltschöpfung abgesprochen wird, da kann auch unmöglich eine religiöse Gesinnung auf Gott bezogen werden; weder die Liebe zu Gott, oder ein reines ethisches Wohlgefallen an ihm, noch Dank, noch Vertrauen. Bloß die Demut bleibt übrig; aber auch diese kann hier nicht das Bewußtsein der sittlichen Nichtigkeit vor Gott sein, sondern nur das Gefühl der Ohnmacht, an den mit unabänderlicher Notwendigkeit aus der absoluten Substanz sich ergebenden Folgen etwas ändern zu können; also eine willenlose, apathische Ergebung in die eiserne Notwendigkeit des Weltlaufs. Wie dieses einzige Gefühl, was bei Spinoza eine entfernte Ähnlichkeit mit einem religiösen haben kann, ein freudiges, erhebendes und den Menschen veredelndes sein könne, ist schwerlich abzusehen. Diese blinde, durch keine bewußte Vernunft geleitete Notwendigkeit lastet aber um so drückender auf

dieser Weltansicht, als es eine völlig unbegriffene und unbegreifliche Notwendigkeit ist. Spinoza behauptet nämlich bloß, daß alles mit Notwendigkeit aus der absoluten Substanz folge, aber er weist nirgends und von keinem Dinge diese Notwendigkeit nach; sein einziger Beweis ist der verunglückte formale im sechszehnten Satze des ersten Teils. Auch kann er keinen Beweis führen, denn aus den bloß abstrakten Begriffen der Ausdehnung und des Denkens läßt sich natürlich nicht beweisen, daß gerade diese und keine anderen Dinge und in dieser und keiner andern Ordnung und Verbindung existieren müssen.

Böte er dagegen eine wirkliche Erkenntnis der Notwendigkeit, mit der alles geschieht, so daß man ihre Gründe einsehen könnte, so möchte sich damit noch eher eine wirklich beruhigende Ergebung verbinden lassen. So aber sinkt diese unbegriffene Notwendigkeit zu einem bloßen Glauben an das fatum herab. Ein Glaube aber, der so unwillkommen und unerträglich wie dieser ist, wird immer den Zweifel aus sich gebären und damit nie zur Ruhe führen können. Die Weltansicht, in welcher der Mensch wahrhaft ausruhen soll, muß ihm einerseits die Überzeugung bieten, daß der Weltlauf von einer vernünftigen, d. h. mit Absicht wollenden und sittlich bestimmten Macht gelenkt werde, andrerseits ihm aber auch nicht die Möglichkeit verschließen, selbsttätig mit eigenem vernünftigen Willen in sein Schicksal eingreifen zu können. Eine solche Ansicht aber ist nicht möglich, wenn die Welt die Notwendigkeit einer logischen Folgerung aus der absoluten Substanz hat, und die Vernunft in der Welt immer nur das Zusehen haben kann, weil ohne sie alles unabänderlich bestimmt ist.

Ein weiteres Erfordernis einer befriedigenden Weltansicht ist, daß in ihr die Möglichkeit einer vernünftigen Ausbildung des menschlichen Geistes begriffen werden könne. Diese ist aber bei Spinoza, wie gezeigt ist, nur empirisch aufgenommen, widerspricht jedoch seinem Systeme, nach welchem folgerecht der menschliche Geist nur inadäquate Ideen haben kann. Indes auch zugegeben, daß der Mensch zu vernünftiger Einsicht komme, was kann er denn nun nach diesem Systeme erkennen? Es lautet ganz schön, daß das höchste Objekt der Erkenntnis Gott sei. Allein in diesem Gottesbegriffe besteht leider der einzige Inhalt in den beiden Attributen der Ausdehnung und des Denkens; das Denken aber hat zu seinem Objekte die Idee der ausgedehnten und denkenden Dinge, und die denkenden Dinge, die Geister, haben als ihren Inhalt und Objekt wiederum nur die ausgedehnten Dinge; so daß die Körperwelt das eigentliche Ob-

jekt des Denkens ist und nichts anderes. Nun aber können aus dem Begriffe der Ausdehnung — wenn wir freigebig sein wollen — nur verschieden eingeschränkte Ausdehnungen, d. h. quantitativ verschiedene Formen, nicht jedoch qualitativ bestimmte Dinge folgen. Solche qualitativ bestimmte Dinge dürfte es eigentlich gar nicht geben; denn sie folgen weder aus der Ausdehnung noch dem Denken. Wenn sie aber einmal da sind, so ist wenigstens keine vernünftige Erkenntnis von ihnen möglich. Folglich beschränkt sich die wissenschaftliche Erkenntnis der körperlichen Dinge auf das rein Mathematische. Die Mathematik ist die ausgeführte Erkenntnis des einen Attributs Gottes, der Ausdehnung. Wird von dem mathematischen Inhalte abgesehen und werden die Denkbestimmungen, welche sich bei Gelegenheit der Mathematik ergeben, rein und abstrakt betrachtet, so ergibt sich eine zweite Wissenschaft, die der bloßen Denkbestimmungen, die formale Logik, und diese ist die ausgeführte Erkenntnis des andern göttlichen Attributs, des Denkens. In Wahrheit also ist nach Spinoza die Erkenntnis Gottes die mathematische und logische Erkenntnis, und die Liebe zu Gott besteht in der Liebe zu mathematischen und logischen Studien, — allerdings höchst nötige und edle Studien, aber schwerlich wird man sie als die einzigen Betätigungen der Liebe zu Gott betrachten können. Die Gewinnung der Gemütsruhe endlich besteht darin, daß man seinen Geist nur mit logischen und mathematischen Studien nährt. Auf dies dürftige Resultat läuft die ganze Ethik des Spinoza hinaus. Denn die eigentliche Selbsterhaltung besteht in der Erkenntnis, dem vernünftigen Denken, und der Inhalt desselben ist die Erkenntnis Gottes; was nach Spinoza der einzig mögliche Inhalt der Gotteserkenntnis sei, haben wir eben gesehen. Mathematik und Logik sind es also, in denen die Tugend des Menschen allein bestehen kann.

Aller andere Inhalt, welcher bei Spinoza der Liebe zu Gott und der Tugend gegeben werden mag, ist erschlichen und folgt nicht aus den Grundbegriffen. Die Unsterblichkeit des Geistes aber, also alle Vervollkommnung desselben in intellektueller, ästhetischer und ethischer Hinsicht über die engen Grenzen hinaus, welche derselben auf Erden gezogen sind, ist endlich mit der Konsequenz des Systems völlig unvereinbar.

Die Ansprüche der spinozischen Lehre also, dasselbe zu leisten wie die Religion, sind null und nichtig. Es fehlt ihr alles dazu. Es fehlt ein Gott, der dieses Namens würdig ist; denn die blinde Notwendigkeit ist kein Gott; es fehlt ein Ziel, welches die Welt er-

reichen soll; es fehlt gänzlich eine sittliche Lehre; denn die dürftige Anweisung, die Affekte durch Erkenntnis zu bändigen, hat an und für sich gar keinen sittlichen Inhalt; es fehlt endlich die Möglichkeit für die Gesamtheit, wie für den einzelnen, zu wahrer Geistesvollendung sich zu erheben. Es ist nichts vorhanden als die blinde Notwendigkeit und das Streben, für diese kurze Zeit des Erdenlebens durch die Erkenntnis dieser Notwendigkeit sich in dieselbe zu ergeben.

Indessen wenn denn doch diese Lehre die alleinige Wahrheit enthielte? Ja freilich, dann müßte man sich in dieselbe ergeben. Aber sie ist nicht allein sittlich und religiös ungenügend, sondern sie ist auch theoretisch falsch. Alle ihre metaphysischen Begriffe, auf welche sie sich stützt, sind, wie gezeigt ist, unrichtig bestimmt; die absolute Substanz mit unendlich vielen Attributen, aus der Unendliches auf unendliche Weise mit logischer Notwendigkeit folgen soll, ist nicht allein eine völlig grundlose, sondern auch eine ungereimte Hypothese.

Verlag von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Flügel, Otto, Abriß der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 4. Aufl. 1901. XVI u. 120 Seiten. Preis 1,60 M, eleg. geb. 2,30 M.
— — Idealismus und Materialismus der Geschichte. 1898. V und 221 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 1902. VII und 218 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Herbart und Strümpell. (Päd. Mag. 235.) 1904. Preis 65 Pf.
— — Über das Verhältnis des Gefühls zum Intellekt in der Kindheit des Individuums und der Völker. 1905. VI u. 40 Seiten. Preis 75 Pf.
— — Über die Phantasie. 2. Aufl. (Päd. Mag. 10.) 1895. Preis 0,30 M.
— — Das Seelenleben der Tiere. 3. Auflage. 1897. IV und 176 Seiten. Preis 2,40 M, geb. 3,10 M.
— — Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1903. 4. Aufl. VIII und 270 Seiten. Preis 3,50 M, geb. 4,50 M.
— — Die Sittenlehre Jesu. 5. Aufl. 1904. 80 Seiten. Preis 1 M 20 Pf., geb. 1 M 80 Pf.
— — F. H. Th. Allihn's Grundriß der Ethik. Neu bearbeitet und erweitert. 1898. XII und 272 Seiten. Preis 4 M, eleg. geb. 5,20 M.
— — Wille. 1899. 16 Seiten gr. 8°. Preis 0,60 M.
— — Über das Absolute in den ästhetischen Urteilen. (Päd. Mag. 167.) 1901. Preis 0,40 M.
— — Über die persönliche Unsterblichkeit. 3. Aufl. 1899. 24 S. Pr. 0,40 M.
— — A. Ritschl's Philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl. 1895. VIII und 244 Seiten. Preis 2 M, geb. 2,80 M.
— — Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. VI und 210 Seiten. Preis 2,50 M, geb. 3,20 M.
— — Zur Philosophie des Christentums. Abhandlungen und Betrachtungen. 1899. 127 Seiten. Preis 1,80 M, geb. 2,70 M.
— — Kant und der Protestantismus. 1900. 44 Seiten. Preis 0,70 M.
— — Richard Rothe als spekulativer Theologe. 1899. 47 S. Preis 1 M.
— — Falsche und wahre Apologetik. (Päd. Mag. 236.) 1904. Preis 75 Pf.
— — Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts. (Päd. Mag. 51.) 1894. Preis 0,50 M.
— — Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Heft I: Kant. 1905. VII u. 65 S. Preis 1,20 M. Heft II: Fr. H. Jacobi. 1905. XX u. 54 Seiten. Preis 1,20 M. Heft III: Drobisch und Hartenstein. 1905. VI u. 88 Seiten. Preis 1,50 M. Heft IV: Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer. 1905. VI u. 72 S. Preis 1,20 M. Heft V: Schleiermacher. 1906. VI u. 128 S. Preis 2 M. Heft VI: Descartes und Malebranche. VI u. 76 S. Preis 1,25 M.

Baumann, Dr. **Jul.,** ordentl. Prof. der Phil. a. d. Univ. Göttingen, Über Religionen und Religion. 1905. VI u. 186 S. Preis 3,60 M.

Burk, Dr. **G.,** Sozial-Eudämonismus und Sittliche Verpflichtung. Ein Beitrag zur modernen Geistes- und Sozial-Reform. 63 Seiten. Preis 1,20 M.

Nahlowsky, Dr. **Jos. W.,** Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate. 53 Seiten. Preis 0,75 M.
— — Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. VIII und 88 Seiten. Preis 1,20 M.
— — Das Duell. Sein Widersinn u. s. moral. Verwerflichkeit. 39 S. Pr. 60 Pf.

Pokorny, J., Regierungsrat, Drei gemeinverständliche Vorträge über das Wohlgefallen am Schönen, das Pathos und die Komik. 1903. 74 S. Pr. 1,20 M.

Schilling, Dr, **Gustav,** Prof. an der Univ. Gießen, Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. 58 Seiten. Preis 0,80 M.
— — Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen d. Geistes. 2. Aufl. 24 Seiten. Preis 0,50 M.

Siebert, Dr. **Otto,** Ein kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. 1905. XVI und 318 Seiten. Preis eleg. geb. 2 M 50 Pf.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

-70
not acc'd 273524

Religionsphilosophie
in Einzeldarstellungen
Herausgegeben von
O. Flügel.

Heft VIII.

NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS

Leibniz's Religionsphilosophie

von

Chr. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

Preis 70 Pf.

Religionsphilosophie.

VIII.

Religionsphilosophie

in Einzeldarstellungen.

Herausgegeben

von

O. Flügel.

Heft VIII.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

Leibniz's

Religionsphilosophie

nach

Chr. A. Thilo.

Langensalza
Hermann Beyer und Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1906

E.K

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Beweise für das Dasein Gottes	2
Prästabilierte Harmonie	10
Der Gottesbegriff	16
Theodicee	19
Ethik	28
Unsterblichkeit	29
Schlußwort	34

Der Pantheismus lag bereits als Keim in den religionsphilosophischen Gedanken bei Descartes und Malebranche; bei Spinoza tritt er offen zu Tage. Diese Lehre bezeichnet Leibniz[1]) als schändlich in ihren Konsequenzen, und als unvernünftig, voller Fehler in ihren Grundlagen, kurz als bedauernswert. Hat Spinoza recht, sagte er, so habe ich unrecht, aber auch umgekehrt: hat Spinoza unrecht, so habe ich recht. So begrüßen wir also in Leibniz denjenigen Denker, welcher in dem vorkantischen Zeitalter des noch von keinem Idealismus bekämpften und daher unbefangenen Realismus sich am kräftigsten und erfolgreichsten dem Pantheismus und Atheismus entgegengestellt hat.

Freilich wird man finden, daß seine Beweisführungen nicht im stande sein konnten, den nachfolgenden Verirrungen des Idealismus von vornherein vorzubeugen, und ebenso wird es zu bedauern sein, daß es diesem großen Denker nicht vergönnt war, sein System in einem ausgeführten Zusammenhange zu bearbeiten, da dieser Umstand vielleicht allein die Schuld trägt, daß er in seiner Überzeugung Sätze und Ansichten behalten hat, welche seiner eignen Hauptabsicht zuwiderlaufen. Aber dennoch sind seine Leistungen auch in der Religionsphilosophie das Höchste gewesen, was die vorkantische Zeit hervorgebracht hat und enthalten die gesunden Keime derjenigen Art zu philosophieren, welche allein im stande ist, der theistischen Weltanschauung eine feste Grundlage zu bieten.

Allgemeine Betrachtungen über den systematischen Ort der Religionsphilosophie im Ganzen der Philosophie sind zwar bei Leibniz nicht zu erwarten, indessen zeigt die Art, wie er seine Lehre von der prästabilierten Harmonie zu einem Beweise für das Dasein Gottes benutzt, daß ihm die Rede von den göttlichen Dingen nicht der Anfang der Philosophie sein konnte. Da er jedoch den ontologischen Beweis als einen triftigen beibehält, so kann man nicht mit voller Sicherheit auf jenen Umstand bauen.

[1]) Gottfried Wilhelm Leibniz, geb. zu Leipzig am 1. Juli 1646, gest. als Bibliothekar und Geheimrat in Hannover am 14. November 1716.

Seine eigentlichen Untersuchungen beziehen sich vielmehr nur auf die Beweise für das Dasein Gottes und auf die sogenannte Theodicee, welche bei ihm den hervorragendsten Platz einnimmt.

Beweise für das Dasein Gottes.

Wir wenden uns zunächst zu seinen Beweisen für das Dasein Gottes.

Leibniz verwirft zwar den ersten Beweis des Descartes, welcher sich auf das Vorhandensein der Idee Gottes im menschlichen Geiste gründete, und macht dagegen die sehr richtige Bemerkung, daß es ein trügerischer Beweis sei, zu sagen: weil wir von Gott redeten und wüßten, was wir sagten, so hätten wir auch eine Idee von Gott, woraus folge, daß Gott möglich sei; denn wenn wir von einem perpetuum mobile sprächen, so wüßten wir auch, was wir sagten, und doch sei ein solches eine unmögliche Sache, von der man nur scheinbar eine Idee haben könne. Dagegen lobt er es, daß Descartes den ontologischen Beweis des Anselm, der von den Scholastikern als ein Paralogismus verachtet sei, wieder hervorgezogen und zu Ehren gebracht habe. Er selbst findet an diesem Beweise, wie er bisher geführt sei, nur zu rügen, daß der Beweis der Möglichkeit, d. h. der Widerspruchslosigkeit dieser Idee des vollkommensten Wesens nicht beigebracht sei. Würde dieser Mangel ergänzt, so werde dadurch dieser ontologische Beweis zu einer mathematischen Evidenz erhoben.[1]) Diesen Mangel scheint er selbst ergänzen zu wollen, wenn er in der Monadologie sagt: im notwendigen Wesen schließt die Essenz die Existenz ein, oder es genügt, daß es möglich ist, um wirklich zu sein. Folglich hat Gott allein das Vorrecht, notwendig zu existieren, wenn er möglich ist. Und da nichts die Möglichkeit dessen hindern kann, das keine Grenzen, keine Negation und folglich keinen Widerspruch in sich schließt, so genügt dies allein, um das Dasein Gottes a priori zu erkennen.[2])

Bei dieser versuchten Ergänzung des ontologischen Beweises hat Leibniz wohl recht zu sagen, daß da kein Widerspruch ist, wo keine Negation ist (denn der Widerspruch ist eine Art Negation); nicht aber darin, daß keine Negation ist, wo keine Grenzen sind. Als ob es genügte, irgend etwas unendlich zu setzen, um es über den Widerspruch zu erheben! Vielmehr kann möglicherweise erst dadurch ein Widerspruch entstehen. Denn als unendlich kann nur etwas Quantitatives gesetzt werden. Setzt man also etwas als unendlich, das nicht

[1]) G. G. Leibnitii opera philosophica, ed. Erdmann. Berolini 1840, S. 375.
[2]) S. 708.

quantitativer Natur ist, so bekommt man einen widersprechenden, also unmöglichen Begriff. Nun ist aber das Seiende, im strengen Sinne nicht quantitativer Natur, folglich ist der Begriff eines unendlichen Seienden, d. h. der des ens realissimum, ein widersprechender. Jenem Satze Leibnizs scheint die Meinung zum Grunde zu liegen, als ob nur durch Limitation (Begrenzung) Negationen, und also auch Widersprüche, in einen Begriff hineinkommen könnten, während doch ein Widerspruch entsteht, wenn überhaupt Unverträgliches zusammen gedacht werden soll; das kann aber auch geschehen, wenn Positives und Positives als eins gedacht werden sollen und doch nicht können.

Es genügt also nicht, bloß alle Begrenzung aus dem Gottesbegriffe zu entfernen, um ihn als möglich, d. h. als widerspruchslos zu denken.

Außerdem aber ist es gegenwärtig hinreichend bekannt, daß der Begriff von Gott, indem wir diesen als ein persönliches Wesen denken, unter den allgemeinen Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen und insbesondere unter den des Ich fällt, und daß also auch in diesem Gottesbegriffe dieselben Widersprüche enthalten sind, welche in jenen allgemeinen Begriffen nachgewiesen sind. Folglich wäre der Begriff Gottes, mag man ihn unendlich denken oder nicht, an sich schon ein widersprechender.

Hätte man nun keine andern Gründe, Gott das Dasein zuzuschreiben, als bloß das Vorhandensein seiner Idee im menschlichen Geiste, so müßte man eben diese Idee als eine ungültige verwerfen; ebenso wie wir auch die Begriffe von den empirischen Dingen, als in sich widersprechende, wegwerfen würden, wenn wir uns nicht durch den Zwang, welchen die Erfahrung uns auferlegt, uns gezwungen fühlten, sie als gültige zu behalten. Soll also der Begriff von Gott nicht als ein ungültiger verworfen werden, so müssen andere Beweise für sein Dasein beigebracht werden, durch welche man sich genötigt fühlt, sein Dasein anzuerkennen. Hat man aber solche objektive Gründe, dann ist man auch berechtigt, diesen Begriff, trotz der in ihm enthaltenen Widersprüche, als einen gültigen beizubehalten, auch wenn es niemanden gelingen sollte, sie zu lösen; ebenso wie man berechtigt ist, die Begriffe der empirischen Dinge beizubehalten, auch wenn man nicht oder noch nicht genügend im stande sein sollte, sie vollkommen zu erklären. Die Widersprüche liegen dann nicht in den Dingen selbst, sondern in unsern unvollkommenen Begriffen derselben.

Leibniz rühmt sich also sehr mit Unrecht, daß er etwas dazu beigetragen habe, den ontologischen Beweis zu ergänzen.[1]) Übrigens

[1]) S. 375.

ist es merkwürdig, daß er an diesem Beweise nichts anderes auszusetzen findet, als daß der Beweis für die Möglichkeit der Gottesidee fehle. Denn in seinem kurzen Aufsatze de veritatibus primis,[1]) zeigt er, daß er zwar in dem durchgängigen Fehler der alten Metaphysik befangen ist, dem Seienden seine eigne Möglichkeit, also schon seiend, vorauszusetzen, oder dem Möglichen eine Existenz vor seiner Existenz zu leihen, aber ebendaselbst spricht er doch einen Gedanken aus, welcher den Nerv des cartesischen Beweises durchschneidet. Mit Schrecken liest man nämlich im Anfange dieses Aufsatzes: Jedes Mögliche strebt zur Existenz und würde existieren, wenn nicht etwas anderes hinderte, das auch zu existieren strebt und mit dem ersten unvereinbar ist; ferner: läge in der Essenz (d. h. Wesenheit oder Möglichkeit) nicht ein gewisses Streben zur Existenz, so würde nichts existieren, denn zu sagen, einige Essenzen haben dieses Streben, andere nicht, heißt etwas ohne Grund sagen, da die Existenz auf alles in gleicher Weise zu beziehen ist. Demnach verhielte sich die Sache ungefähr folgendermaßen: die Dinge existieren zunächst im dunkeln Raume der Möglichkeit, drängen, vermöge einer angebornen Neigung, in den lichten Raum der Wirklichkeit zu kommen, können aber nicht alle hineinkommen, weil es an Platz dazu fehlt. Vermutlich also werden nur die stärkern hineinkommen, indem sie die schwächern zurückdrängen. In diesem Kampfe um die Existenz in der Wirklichkeit wird also ohne Zweifel das ens realissimum, als unendlich stark, den Sieg davon getragen haben. Das wäre ein Beweis für das Dasein Gottes, wie ihn Spinoza führt, indem er behauptet, daß die unendliche Substanz unendliche Macht von sich habe, um zu existieren. Dieser Beweis aber stimmt nicht mit dem Cartesischen. Denn bei diesem letztern wird die Existenz mit in die Reihe der übrigen Prädikate als ihnen gleichartig gesetzt; und aus diesem Grunde muß das vollkommene Wesen, dem als solchem kein positives Prädikat fehlen darf, auch das Prädikat der Existenz besitzen. Nach der Ansicht Leibnizs ist aber die Existenz nicht ein den übrigen Prädikaten gleichartiges, nicht eins unter ihnen, sondern steht ihnen allen gleichmäßig als ein Objekt des Verlangens gegenüber. Er rechnet die Existenz offenbar nicht zu den essentialen Attributen, wie Descartes, sondern spricht denselben Gedanken aus, auf welchen sich später Kant stützte, um den ontologischen Beweis zu stürzen, daß die Existenz den Dingen nichts Neues hinzufüge.

Wäre also Leibniz dieser seiner eigenen richtigen Erkenntnis

[1]) S. 99.

nachgegangen, so würde er schon den Cartesischen Beweis als ein Sophisma erkannt haben. Denn fügt die Existenz nichts Neues dem Begriffe hinzu, so fehlt dem Begriffe nichts an seiner Vollkommenheit, wenn auch das in ihn Befaßte nicht als existierend gedacht wird.

Für ein unbefangenes Denken wird der ontologische Beweis, wenn er isoliert vorgetragen wird, selbst dann etwas Widerstrebendes haben, wenn es ihm auch in seiner innern Unhaltbarkeit noch nicht deutlich durchschaut hat. Er wird immer den Eindruck eines Kunststückes machen, weil er es unternimmt, aus dem bloßen Inhalte eines Begriffs, ohne alle andere Stütze als diesen Inhalt, dessen Existenz hervorzuzaubern. Anders scheint es zu sein, wenn durch andere Gründe die Notwendigkeit, jenen Begriff anzunehmen, schon dargetan ist. So stellt nun auch Leibniz, wo er im systematischen Zusammenhange redet, die Sache dar. Der ontologische Beweis bildet bei ihm den Schluß des Kosmologischen.

Dieser unternimmt es bekanntlich, zwar nicht aus dem besondern, doch aus dem allgemeinen Wesen der Weltdinge das Dasein Gottes zu beweisen, und stellt sich damit allerdings auf einen festliegenden Boden, wenn es ihm auch nicht gelingt, sein hohes Ziel zu erreichen. Leibniz geht bei diesem Beweise von seinem Prinzipe des zureichenden Grundes aus. Nichts, sagt er, geschieht ohne zureichenden Grund, d. h. ohne daß derjenige, welcher die Sache hinreichend erkannt hätte, einen Grund angeben könnte, weshalb es so ist, und nicht anders. Wenn man von diesem Prinzipe ausgeht, so ist die erste Frage: weshalb es überhaupt etwas gibt, und nicht vielmehr nichts ist. Denn das Nichts ist leichter und einfacher als das Etwas. Sodann, wenn es notwendig ist, daß Dinge existieren, so muß man einen Grund angeben können, weshalb sie so und nicht anders existieren müssen.[1]) Denn die Dinge, welche wir wahrnehmen und erfahren, sind zufällig und haben nichts in sich, was ihre Existenz notwendig macht. Die Zeit, der Raum, die Materie könnten offenbar, da sie in sich selbst gleichförmig und gegen alles gleichgültig sind, ganz andere Bewegungen und Figuren in sich aufnehmen und auch in ganz anderer Ordnung. Man muß also den Grund der Welt (d. h. des Komplexes aller zufälligen Dinge) suchen. Dieser letzte Grund der Welt aber muß außerhalb der Folge oder Reihe der zufälligen Dinge liegen. Denn sucht man immerfort innerhalb der zufälligen Dinge den zureichenden Grund, so findet man immer wieder solche Dinge, welche ihren Grund außer sich, d. h. in andern

[1]) S. 716.

zufälligen Dingen haben. Man muß also, um ihren letzten Grund zu finden, ein Wesen setzen, welches seinen Grund nicht außer sich, sondern in sich hat. Ein solches ist dann ein notwendiges Wesen, da seine Essenz den Grund seiner Existenz in sich trägt, also wenn man seine Essenz gefunden hat, man auch den hinreichenden Grund seiner Existenz gefunden hat. Dieses notwendige Wesen aber ist das allervollkommenste (ens realissimum); denn nur von diesem kann bewiesen werden, daß seine Essenz der Grund seiner Existenz ist.[1])

In dieser Beweisführung liegen mehrfache Irrtümer verborgen. Zunächst treibt die bloße Zufälligkeit der Dinge (d. h. die Möglichkeit, sie ohne Widerspruch wegzudenken) noch gar nicht nach einem zureichenden Grunde derselben. Man kann allerdings fragen: warum sind sie so und nicht anders? Aber man kann ebensowohl dieser Frage die andere entgegenstellen: warum sollen sie denn nicht so sein, wie sie sind? — Man kann allerdings fragen: warum ist Etwas und nicht vielmehr Nichts? Aber ebensogut auch: warum soll denn nicht Etwas sein? Denn daß Nichts einfacher und leichter sei als Etwas, ist nur eine eingebildete Schwierigkeit. Was geht es denn das Seiende an, ob uns seine Annahme leicht oder schwierig ist? Soll die Frage nach einem zureichenden Grunde wirklich motiviert sein, so muß eine Unmöglichkeit vorliegen, die Dinge und das Geschehen ohne Widerspruch so zu denken, wie sie sind, wenn nicht noch etwas Anderes hinzugedacht wird.

Sodann ist vorläufig auf die Gefahr hinzuweisen, daß in einem nicht sehr vorsichtigen Gebrauch jenes Leibnizschen Axioms gar leicht die Begriffe Grund und Ursache verwechselt werden. Wir müssen allerdings, wenn wir gewisse Erkenntnis haben wollen, für jede Annahme einen zureichenden Grund haben, weshalb wir sie bejahen oder verneinen, wir können uns nicht bei der Annahme beruhigen, welche die Möglichkeit ihres Gegenteils offen lassen. Die beiden Sätze: Ich setze Etwas als allein wahr, aber sein Gegenteil ist ebensogut möglich, heben sich offenbar auf. In diesem Sinne ist also der Satz vom zureichenden Grunde notwendig und richtig. Aber falsch wird er, wenn man Grund und Ursache verwechselnd sagen wollte: Alles muß seine Ursache haben, und hat es seine Ursache nicht in etwas Anderm, so hat es sie in sich selbst. Erinnert man sich an den aus der Metaphysik bekannten, höchst wichtigen Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was geschieht, so erkennt man sofort, daß man bei dem Geschehenden allerdings nach dessen

[1]) S. 506.

Ursache fragen muß, da es etwas Relatives ist, welches also etwas Absolutes voraussetzt. Das Seiende aber ist eben das Absolute, welches dem Geschehen vorausgesetzt wird. Nach dessen Ursache also zu fragen hieße, das Absolute als etwas Relatives denken. Nun ist es merkwürdig, daß Leibniz anfangs sein Axiom nur auf das Geschehende bezieht („nichts geschieht ohne zureichenden Grund"), daß er hinterdrein aber unbedenklich auch nach dem Grunde des Seienden fragt, und also den höchst wichtigen Unterschied zwischen Sein und Geschehen verkennt, welchen erst Herbart in seiner ganzen Schärfe und Bedeutung hervorgehoben hat.

Allerdings ergibt die metaphysische Untersuchung, daß die Weltdinge, welche man vor metaphysischer Erkenntnis als seiend setzt nicht (im strengen Sinne des Worts) sind, sondern nur ein mannigfaltiges Geschehen sind; daß also auch nach ihrer Ursache gefragt werden, und diese Ursache zuletzt nicht wieder in einem Geschehen, sondern außerhalb der Reihe und Folge alles Geschehens in dem, was ist, gefunden werden muß. Insoweit hat also Leibniz richtig gesehen, wenn er den Grund des Zufälligen außerhalb der Ordnung und Folge desselben suchen will. Allein dieser richtige Blick hat ihn nicht vor Irrtum in der Hauptsache bewahren können, weil er sich jener Unterschiede zwischen Grund und Ursache, Sein und Geschehen nicht klar bewußt war.

Er schließt: da die Dinge ihren Grund in einem Andern haben müssen, so muß ihr letzter Grund in einem Wesen liegen, das seinen Grund nicht in einem Andern, sondern in sich selbst hat. Bei diesem Schlusse scheint ihn eben die Verwechslung von Grund und Ursache verleitet zu haben, daß er den Widerspruch nicht bemerkt hat, welcher in jenem Satze liegt. Freilich muß man auch bei dem Absoluten nach dem Grunde fragen, weshalb man es setzt, d. h. nach dem Grunde seiner Annahme, nicht aber nach der Ursache seines Seins. Verwechselt man nun diese Fragen, so kann es scheinen, als müsse man auch bei dem absolut Seienden, ebenso wie bei dem Geschehenden nach seinem Grunde, d. h. nach seiner Ursache fragen, und diese dann in nichts Anderm, sondern in ihm selbst suchen, wodurch man nur in die bekannten Ungereimtheiten der causa sui sich verwickelt.

Wird nun diese Verwechslung vermieden, so fällt damit alle Veranlassung weg, den kosmologischen Beweis mit dem ontologischen in Verbindung zu bringen. Denn diese Verbindung beruht eben darauf, daß der kosmologische Beweis angeblich auf ein Wesen führt, welches seine eigne Notwendigkeit in sich trägt, und dieses kein

anderes sein kann, als das ens realissimum. Die Relativität des Geschehens führt dann überhaupt nur zu der Setzung von absolut Seiendem; ob aber dieses nur eins der Zahl nach oder Mehreres sei, kann aus den Voraussetzungen, ohne etwas Anderes hinzuzunehmen, nicht geschlossen werden. Es folgt ferner nicht, daß dieses Absolute eine Intelligenz sein müsse, da in dem bloßen Begriffe eines Absoluten, in welchem die Ursache eines Relativen gefunden werden soll, keine Notwendigkeit liegt, es als Intelligenz zu denken. Es folgt demnach im entferntesten nicht der Begriff des einen, absolut vollkommenen persönlichen Gottes.

Trotzdem sucht Leibniz sofort diesen Begriff der Gottheit aus seinem Beweise zu gewinnen. Diese Ursache, sagte er, muß intelligent sein, denn da diese existierende Welt eine zufällige und eine Unendlichkeit anderer Wesen ebenso möglich ist, und ebenso großen Anspruch (!) auf Existenz hat, so muß die Ursache der Welt Rücksicht oder Beziehung auf alle diese möglichen Welten gehabt haben, um eine davon zu bestimmen. Diese Rücksicht oder Beziehung aber einer existierenden Substanz auf bloße Möglichkeiten kann nichts anderes sein als der Verstand, welcher die Idee derselben hat; und eine daraus bestimmen, kann nichts anderes sein als der Akt des Willens, welcher wählt. Und es ist die Macht dieser Substanz, welche den Willen wirksam macht. Die Macht geht aufs Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre, der Wille auf das Gute. Diese intelligente Ursache muß ferner in jeder Rücksicht unendlich sein und absolut vollkommen an Macht, Weisheit und Güte, weil sie sich auf alles Mögliche bezieht; und da Alles in Verbindung steht, so findet nur die Möglichkeit statt, eine einzige anzunehmen.[1])

Diese Schlüsse gehen etwas rasch von statten, aber sie verlieren ebenso rasch Grund und Boden, oder vielmehr sie haben von Anfang an keinen.

Leibniz geht von der Voraussetzung aus, bewiesen zu haben, daß der zureichende Grund der Welt außerhalb der Reihe der zufälligen Dinge liegen müsse. Er hatte in Wahrheit aber nur bewiesen, daß man, um ihn zu finden, aus der Reihe des Geschehens herauszugehen habe und etwas setzen müsse, welches absolut sei. Das ist aber ein Unterschied. Denn ist weiter nichts erforderlich, als zu dem Geschehen das Sein zu suchen, so steht das Seiende dem Geschehen nicht so gegenüber, daß dieses Geschehen außerhalb seiner in einem Andern vorgehe, sondern das absolut Seiende ist selbst der

[1]) S. 506.

Träger des Geschehens; dieses geschieht nirgends anders, als in ihm selber. Dann aber kommt man gar nicht auf eine unendliche Möglichkeit von Welten, sondern die mögliche Verschiedenheit des Geschehens, das wir Welt nennen, muß bestimmt gedacht werden durch die Natur des absolut Seienden, in welchem es geschieht. Damit fällt aber alle Notwendigkeit, dieses Absolute als eine aus unendlicher Möglichkeit wählende Intelligenz zu setzen. Führt man nämlich den kosmologischen Beweis rein durch, ohne den teleologischen hineinzumischen, so sucht man nur den letzten Grund eines mannigfachen Geschehens überhaupt, ohne auf die besondere Beschaffenheit desselben Rücksicht zu nehmen. Ein bloßes mannigfaches Geschehen kann aber recht wohl aus den verschiedenen Beziehungen erklärt werden, in welche verschiedenartiges Seiendes zueinander tritt, ohne daß man dazu die Annahme irgend einer Intelligenz nötig hat. Eine auswählende Intelligenz kann nur dann mit Recht als Ursache der Welt erschlossen werden, wenn die besondere Beschaffenheit der Welt der Art ist, daß in ihr eine Unmöglichkeit oder eine überwiegende Unwahrscheinlichkeit angezeigt ist, ohne eine schöpferische Intelligenz entstanden zu sein. Davon ist jedoch in diesem Beweise nicht die Rede. Es genügt, ein zufälliges Zusammentreffen letzter realer Wesen anzunehmen. Wird also hier von Leibniz eine Intelligenz nicht auf rechtmäßigem Wege erschlossen, so noch viel weniger eine gütige Intelligenz. Hierbei läuft nämlich noch eine andere Verwechslung unter. Leibniz sagt ohne weiteres: der Wille geht aufs Gute, folglich ist er ein gütiger Wille. Das könnte er nicht sagen, wenn er nicht das Gute als notwendiges Objekt des Willens setzte; und das könnte er nicht setzen, wenn er nicht das Gute im eudämonistischen (aristotelischen) Sinne nähme, als dasjenige, was die Begierde befriedigt. Wenn er nun sofort solchen Willen als einen gütigen bezeichnet, so verwechselt er das Gute im ethischen Sinne mit dem eudämonistisch Guten.

Indessen sind diese beiden Beweise für das Dasein Gottes mehr nur aufgenommen von Leibniz und dann weiter ausgebildet, als daß sie aus seiner eigentümlichen metaphysischen Anschauung entsprungen wären. In dieser wurzelt allein sein dritter Beweis, welcher sich auf die prästabilierte Harmonie stützt. Um denselben daher würdigen zu können, muß man auf den Ursprung seiner metaphysischen Ansicht etwas näher eingehen.

Prästabilierte Harmonie.

Leibniz war anfangs von der besonders durch Descartes in Schwung gesetzten mechanischen Naturerklärung angezogen,[1] konnte sich aber bei dem cartesischen Begriffe der Materie, als bloß realisierter Ausdehnung, nicht beruhigen. Die Ausdehnung, sagt er, bedeutet nur eine fortgesetzte Wiederholung oder Vervielfältigung dessen, was ausgedehnt ist, also muß es ein Subjekt geben, welches ausgedehnt ist, d. h. eine Substanz, welcher es zukommt, wiederholt oder fortgesetzt zu werden.[2]

Außerdem aber ist das Ausgedehnte, wenn es keine andere Qualität hat als die bloße Ausdehnung, unfähig etwas zu tun und zu leiden; es würde dann Alles im höchsten Grade flüssig, d. h. leer sein; und die Vereinigung der Körper und ihre Festigkeit könnte dann nicht erklärt werden. Schon besser hätten diejenigen philosophiert, welche, um den Begriff des Körpers zu bilden, der Ausdehnung eine Widerstandsfähigkeit oder Undurchdringlichkeit zuschrieben; allein auch damit sei nicht geholfen, wenn man nicht einen positiven Begriff hinzufüge. Um diesen zu finden, wendet sich Leibniz an das, was die Wahrnehmung selbst bezeugt. Diese aber offenbart ein dreifaches: daß wir empfinden; daß Körper empfunden werden und daß das Empfundene ein Mannigfaltiges und Zusammengesetztes oder Ausgedehntes sei. Dem Begriffe der Ausdehnung müsse also das Wirken oder die Kraft (actio) hinzugefügt werden.[3] Es entstand daher für ihn die Frage, wie denn der Begriff der Kraft bei dem der Materie angebracht werden könne?

Er antwortet: In der Materie allein oder dem, was lediglich passiv ist, ist bloß Anhäufung der Teile ins Unendliche; die Menge aber kann ihre Realität nur in wirklichen Einheiten haben, nicht bloß in mathematischen Punkten. Gäbe es keine substantiellen Einheiten, so würde es nichts Substantielles und Reelles in der Masse geben.[4] Einheitlich muß aber dieses Substantielle sein, denn es muß einfache Substanzen geben, weil es zusammengesetzte gibt; da das Zusammengesetzte nichts anderes ist, als ein Aggregat des Einfachen.[5] Die Natur dieser reellen Einheiten besteht nun in

[1] S. 124.
[2] S. 114.
[3] S. 110.
[4] S. 124.
[5] S. 705.

der Kraft; daher sie Leibniz auch ursprüngliche Kräfte nennt. Nur diese Atome der Substanz, welche absolut ohne Teile sind (im Gegensatz gegen die Atome des Demokrit), sind die Quellen der Aktionen, die ersten absoluten Prinzipien der Zusammensetzung der Dinge und die letzten Elemente der Analyse der Substanzen.[1])

Man sieht aus diesen Anführungen, daß Leibniz vorzüglich von dem Probleme der Kraft beschäftigt wird. Er sucht einen festen Punkt, welcher Träger der Kraft sein könne. In dem cartesischen Begriffe von Körpern, als bloß Ausgedehntem, ist dieser Träger nicht zu finden; denn in dem Begriffe des Ausgedehntseins, der bloßen Materialität, liegt nicht der Begriff des Wirkens. Die Ausdehnung kann überhaupt nicht das Reale der Körper bezeichnen, denn Ausdehnung ist ein bloß zusammenfassender Begriff. Daher muß das Reelle in dem Ausgedehnten ein Einfaches sein. Folglich muß dies Einfache, diese substantiellen Atome, der Träger der Kraft sein. Ist das aber, so wird die ursprüngliche Natur derselben die Kraft sein, d. h. es liegt in ihrer Natur, zu wirken. Legte man ihnen ein bloßes Vermögen der Kraft bei, eine bloße Möglichkeit, so würde die Frage übrig bleiben, wie dieses Vermögen wirklich würde, und dieses Vermögen wäre selbst noch keine Kraft; denn wo Kraft ist, da wirkt sie auch. Also muß in diesen Einfachen, oder Monaden, ein beständiger Trieb zur Tätigkeit sein, welche ihre Wirkung hat, sobald derselben kein Hindernis im Wege steht. Daher sagt Leibniz: alle Substanz ist tätig, und was tätig ist, ist Substanz, was aber nicht tätig ist, existiert nicht; denn alle Potenz zum Wirken ist nicht ohne einen Anfang des Wirkens.[2])

Verweilt man hier einen Augenblick, so wird man leicht einen Hauptfehler in dieser Gedankenreihe entdecken. Leibniz hatte richtig geschlossen: was nicht ist, kann nicht wirken, oder das Wirkende muß etwas Reales sein. Aber daraus folgt nicht der Schluß: daß das Reale als solches auch als seiner Natur nach wirkend gedacht werden müsse, oder daß die Natur desselben die Kraft sei. Denn das Urteil: Alles Wirkende ist real, läßt sich nicht ohne weiteres in das andere umkehren: Alles Reale ist wirkend. Dieser Fehler verbarg sich ihm aber, weil er nicht das Seiende, sondern das Wirkende suchte. Mit andern Worten: Leibniz besaß nicht den Begriff der absoluten Position oder des Seins, und wurde nicht durch die Unvereinbarkeit derjenigen Begriffe, mit welchen man das Gegebene vor dem Eintritt

[1]) S. 126.
[2]) S. 111.

in die Spekulation unvermeidlich auffaßt, mit diesem Begriffe des absoluten Seins zu seiner Spekulation getrieben; sondern er suchte den Begriff der Kraft irgendwo sicher zu befestigen und fand dabei allerdings richtig den Begriff der einfachen reellen Monaden oder des einfachen Seienden mit je einer bestimmten Qualität. Aber er sah nun nicht, daß dieser Begriff der Monade, in seiner ganzen Strenge genommen, als der Begriff des innerlich wahrhaft Einfachen, den andern Begriff des Wirkens nicht ohne weiteres in sich aufnehmen kann. Denn dieser Begriff des Wirkens weist bekanntlich auf eine innere Mannigfaltigkeit in dem Einen hin. Er hätte sich also die Frage aufwerfen müssen: wie kann solche Mannigfaltigkeit in dem Einfachen entstehen, in welcher die Kraft ihren Sitz haben kann. Diese Frage aber legte er sich nicht vor, weil er, bloß gegen Descartes streitend, wohl den Begriff des Einen und Unteilbaren im Gegensatz gegen die bloße Ausdehnung vor Augen hatte, nicht aber den wahren Begriff der einfachen Qualität. Er glaubte, daß in dem Einfachen eine innere Mannigfaltigkeit ursprünglich sein könne, ohne daß es ein Vieles würde, wie aus seinem Satze hervorgeht: Wir selbst erfahren eine Mehrheit in einer einfachen Substanz, so oft wir in uns wahrnehmen, daß der geringste Gedanke, dessen wir uns bewußt sind, eine Mehrheit in sich schließe. Daher müssen alle, die die Seele als einfach anerkennen, diese Vielheit (der Gedanken) in der (einfachen) Seelenmonade zu geben. Es zeigt sich hier eine üble Vermischung von Empirie und Spekulation. Die einfache Substanz der Seele hatte er aus der Spekulation, die Mehrheit in derselben aus der Erfahrung. Diese empirische Tatsache durfte aber nicht ohne weiteres als ein fortleitendes Glied in die spekulative Gedankenreihe aufgenommen werden, sondern durfte nur dazu dienen, weiter zu forschen, wie denn diese Mannigfaltigkeit in dem Einen ohne Widerspruch zu denken sei. Der Widerspruch ist gelöst, sobald man annimmt, daß die einfache Seele nicht ursprünglich (ursachlos, spontan) diese Vielheit in sich trage, sondern sie erst gewinnt in der Wechselwirkung mit andern Wesen. Das ist aber ein für Leibniz völlig fremder Gedanke.

Nachdem nun Leibniz als das Reelle die einfachen, unräumlichen Monaden mit einem ursprünglichen Trieb zum Wirken gefunden hatte, entstand für ihn die weitere Frage, wie und ob dieselben aufeinander wirken. Denn in dem bloßen Begriffe der Kraft liegt noch nicht zugleich der andere Begriff, daß diese Kraft auf etwas Anderes übergeht; es kann auch eine bloße Immanenz derselben gedacht werden. Diese Frage, wie eine Substanz auf die andere wirke, war in ihrer

Schwierigkeit bis dahin eigentlich nur in Bezug auf die Verbindung zwischen Körper und Geist erkannt worden. Descartes hatte die Möglichkeit einer gegenseitigen Einwirkung behauptet, ohne sie zu erklären; seine Nachfolger, namentlich Geulinx und Malebranche hatten dagegen eingesehen, daß man mit den Begriffen, welche sie von Geist und Körper hatten und behielten, eine gegenseitige Einwirkung nicht begreifen könne. Denn wenn alle Wirkung der Körper nur in Bewegung, d. h. in Ortsveränderung besteht, so kann allerdings nicht eingesehen werden, wie aus solcher Bewegung ein Gedanke, und wie aus einem bloßen Gedanken eine körperliche Ortsveränderung entstehen könne. Sie hatten daher das System des Occasionalismus ausgebildet, nach welchem Gott die den körperlichen Bewegungen entsprechenden Gedanken und umgekehrt bei Gelegenheit eines jeden Gedanken oder einer jeden Bewegung unmittelbar bewirkt, so daß ein unmittelbarer Einfluß der Seele auf den Leib und umgekehrt geleugnet wird.

Diesen Occasionalisten schloß sich nun Leibniz hinsichtlich ihrer Negation des physischen Einflusses an, aber dehnte diese Negation auf die Wirksamkeit aller Monaden aus. Denn er fand keine Möglichkeit zu erklären, wie der Körper etwas in die Seele übergehen lassen kann und umgekehrt, noch wie eine Substanz mit einer andern geschaffenen Substanz in Gemeinschaft stehen kann.[1]) Diese Unmöglichkeit liegt aber bei den gewöhnlichen Begriffen von Ursache und Wirkung auf der Hand. Denn man denkt sich, daß die Ursache dadurch wirke, daß etwas von ihr sich trennt und in ein anderes übergeht. Von einer einfachen, unteilbaren Monade aber kann sich natürlich nichts trennen, und ebensowenig kann etwas in sie hineinkommen. Denn die Monaden haben keine Fenster, wie Leibniz sehr gut sagt.

Hinsichtlich der Position jener Occasionalisten aber, daß Gott die Übereinstimmung der Gedanken und der körperlichen Bewegungen in jedem einzelnen Falle unmittelbar bewirke, mochte Leibniz ihnen nicht beistimmen. Denn nach seiner Ansicht ist es nicht genug, die allgemeine Ursache anzuwenden und einen Gott ex machina kommen zu lassen, um die Probleme zu lösen; man darf auch nicht auf Wunder rechnen.[2]) Offenbar wollte also Leibniz den Occasionalismus aus dem sehr richtigen Grunde vermeiden, um eine in sich zusammenhängende Naturerklärung zu ermöglichen, und den Gottesbegriff nicht

[1]) S. 127.
[2]) S. 127.

innerhalb der Naturwissenschaft als eine Naturkraft aufnehmen zu müssen.

Wenn es also keinen realen Einfluß der Monaden aufeinander gibt und dennoch die Erfahrung lehrt, daß die realiter von jeder andern Monade unabhängige innere Tätigkeit einer Monade mit den Tätigkeiten der andern übereinstimmt, daß also z. B. die Bewegungen unseres Körpers unsern Wollungen entsprechen und die Vorstellungen wiederum dem, was außerhalb unserer Seele geschieht, so ist, nach Abweisung des Occasionalismus, diese tatsächliche Übereinstimmung oder Harmonie nicht anders zu erklären, als daß es für alle Monaden eine allgemeine Ursache gibt, welche vermöge ihrer unendlichen Macht und Intelligenz die unendliche Menge der Monaden von Anfang an so geschaffen und das innere Geschehen in jeder einzelnen so bestimmt hat, daß das sämtliche Geschehen eine zusammenhängende und geordnete Welt ausmacht.

Dieses System der prästabilierten Harmonie, sagt daher Leibniz, gewährt einen neuen, bisher unbekannten Beweis für das Dasein Gottes, weil es offenbar ist, daß die Übereinstimmung so vieler Substanzen, von denen keine auf die andere Einfluß hat, nur von einer allgemeinen Ursache kommen kann, von der sie alle abhängen, und welche unendliche Macht und Intelligenz haben muß, um alle diese Einstimmungen vorher bestimmen zu können.[1])

Dieser eigentümliche Beweis für das Dasein Gottes, welcher eine überraschende Klarheit besitzen soll, wie Leibniz meint, ist vielmehr von einer merkwürdigen Schwäche.

Nachdem er nämlich auf den Punkt gekommen war, wo ihm alle reelle Gemeinschaft der Substanzen verloren ging, wo er sagen mußte: Weil die Monaden keine Fenster haben, so kann nichts Fremdes in sie hinein und nichts Eigenes aus ihnen heraus, so war ihm zugleich auch jedes Mittel, die Existenz einer Außenwelt zu beweisen verloren gegangen; und es fiel für ihn aller zwingende Grund weg, von der Übereinstimmung des Geschehens in der einen Monade mit dem in der andern zu reden. Entspringt alles Geschehen in mir aus meinen eigenen Fonds, wie Leibniz sagt, kommt nichts von außen in mich hinein, so bedarf es auch gar nicht der Annahme einer Außenwelt, um das Geschehen in mir zu erklären; die anscheinende Übereinstimmung meines Wollens mit dem äußeren Geschehen ist nur eine Täuschung. Wenn ich meinen Arm ausstrecken will und er streckt sich wirklich aus, so ist dieser Arm und sein

[1]) S. 430, cf. S. 128.

Ausstrecken ebensowohl eine Vorstellung in mir, als mein Wollen. Die Übereinstimmung ist also nur eine innere, zwischen solchen und andern Vorstellungen. Die Meinung, daß hier Inneres und Äußeres übereinstimme, beruht nur auf dem natürlichen Vorurteile, welches der Realismus für sich hat. Leibniz hätte also rechtmäßigerweise zu einem vollkommenen Idealismus gelangen müssen, aus welchem er sich noch dazu den einzig richtigen Ausweg abgeschnitten hatte. Denn bekanntlich stürzt den Idealismus nur die Ungereimtheit, daß das absolut Einfache für sich allein ein inneres Prinzip einer unendlich mannigfachen Tätigkeit sein soll; aber gerade dieses Ungereimte, nämlich der ursachlose Trieb zur Tätigkeit, war für Leibniz möglich, wie wir oben gesehen haben. Fehlte ihm also aller rechtmäßige Grund, eine Außenwelt anzunehmen, so war damit der Gedanke der prästabilierten Harmonie unnötig, und damit fiel der Grund, eine allmächtige Intelligenz als Schöpferin derselben anzunehmen.

Aber auch abgesehen von der prästabilierten Harmonie, fehlte es ihm nun an allem Grunde, auch dem unendlich mannigfaltigen und mit sich übereinstimmenden Geschehen in der Seele einen Schöpfer voranzusetzen. Warum denn soll diese Monade nicht absolut sein ohne alle Ursache? Denn wäre es auch unbegreiflich, wie in ihr eine bestimmte Reihe von Gedankenbewegungen sein und geschehen könnte, so würde dieses nicht im mindesten durch die Annahme begreiflicher, daß sie mit ihrem inneren Geschehen von einem andern Wesen geschaffen sei; denn dieses andere Wesen wäre wenigstens ebenso unbegreiflich.

Da nun dieser Beweis aus der prästabilierten Harmonie bei Leibniz die Stelle des teleologischen nicht allein vertritt, sondern auch noch überbietet — denn was sind die einzelnen göttlichen Kunstwerke, von welchen jener redet, gegen dieses eine große Kunstwerk der prästabilierten Harmonie jeder Monade mit allen übrigen! — so wird aus dem Gesagten klar sein, daß der teleologische Beweis nur auf dem Grunde eines Realismus sicher ruhen kann, welcher den Idealismus rechtmäßig überwunden hat. Der Idealismus ist aber für jeden unüberwindlich, welcher nicht die Unmöglichkeit eingesehen hat, daß in dem einfachen Realen keine ursprüngliche ursachlose Mannigfaltigkeit angenommen werden darf. Eine Abschwächung des teleologischen Beweises hätte sich für Leibniz auch daraus ergeben, daß er Raum und Zeit als bloße ideelle Ordnungen ansieht und den Monaden alles räumliche Verhältnis untereinander abspricht. Dies war bekanntlich einer der Gründe, wodurch Kant glaubte, daß die Beweiskraft des teleologischen Beweises verloren gehe, weil ja doch

die Zweckformen uns als räumliche Formen erscheinen, die aber nur ideell sein sollen.[1])

Der Gottesbegriff.

Nach dieser Prüfung der Leibnizschen Beweise für das Dasein Gottes wenden wir uns zu seinem Gottesbegriffe selbst. Hier aber vermißt man um so schmerzlicher eine systematisch zusammenhängende Durcharbeitung seiner Ansichten, je mehr einer genaueren Prüfung eine nicht zu vereinigende Zwiespaltigkeit derselben entgegentritt.

Der kosmologische und ontologische Beweis hatte auch Leibniz auf den Begriff des ens realissimum geführt, dessen einfache und ungekünstelte Folge der Pantheismus ist. Denn neben einem Wesen, in welchem alles, was irgend eine Realität oder positive Qualität und Vollkommenheit ausdrückt, enthalten sein soll, noch eine reale Welt anzunehmen, ist eine Inkonsequenz; die natürliche Folge jenes Begriffs ist der spinozische Satz: Gott ist alles Sein, außer dem es kein Sein gibt; dem weltlichen Sein kann nur die Bedeutung einer Modifikation des allerrealsten Wesens zukommen.

Aus diesem Gedankenkreise stammen auch Überlegungen, die bereits angedeutet sind, nämlich, daß die Essenz der Dinge oder ihre innere Möglichkeit an sich zur Existenz strebt und also einen Anspruch zum Existieren hat. Daher hat alles Mögliche das gleiche Recht auf Existenz, jedoch gemäß der Quantität seiner Essenz oder Realität, d. h. nach dem Grade seiner Vollkommenheit. Daraus folgt weiter, daß von den unendlich vielen Kombinationen und Reihen der möglichen Dinge eben diejenige existieren muß, durch die die größte Menge von Essenz oder Möglichkeit zur Existenz geführt wird. Daher wählt der Urheber der Welt, der nach dem Prinzip der Weisheit und Vollkommenheit handelt, unter den sämtlichen Essenzen der Dinge oder den ewigen Wahrheiten diejenigen aus, durch deren Existenz die größte Quantität von Essenz zur Wirklichkeit gelangen kann. Diesen gibt er vermöge seiner Allmacht das Dasein. Ist hiernach die Vollkommenheit oder der Grad der Essenz das Prinzip der Existenz, so ergibt sich, daß Gott als das vollkommene Wesen unter den möglichen Welten die beste hat wählen müssen.

Offenbar sind diese Spekulationen nicht auf dem Boden der Leibniz eigentümlichen Metaphysik erwachsen, sondern stammen aus

[1]) Vergl. Heft I Kants Religionsphilosophie S. 37. Über die Ansicht, die Leibniz von Raum, Zeit und Materie hegte, vergl. Thilo, Über den Begriff der Materie bei Leibniz. In der Zeitschrift für exakte Philosophie XVII, 34.

den Gedanken Platos und Aristoteles, wie sie von der Scholastik ausgelegt wurden. Leibniz selbst hatte ja eine Spekulation ganz anderer Art begonnen, mit der sich allein der Begriff Gottes als eines außerweltlichen oder überweltlichen Wesens verträgt. Denn die Monaden sind selbständige Wesen, jede mit ihrer eignen Qualität und Kraft; ihr inneres Wirken ist keineswegs das Wirken Gottes selbst, sondern gehört ihnen eigen. „Unser Geist", sagt Leibniz, „obgleich er in seinem Dasein und Handeln beständig von Gott abhängt, bedarf doch nicht zu seinen Perzeptionen der besonderen Mitwirkung Gottes, welche den Gesetzen der Natur hinzugefügt würde.[1])

Diese Monaden können also auf keine Weise als Modifikationen des allerrealsten Wesens betrachtet werden, sondern sind, wenn auch von ihm abhängig, doch ihrem Sein und Wirken nach von dem göttlichen Sein und Wirken verschieden.

Man sieht also bei Leibniz, wie sich der Theismus von dem Pantheismus abzuklären beginnt. In den Begriffen, welche zum ontologischen Beweise gebraucht werden, liegt noch der Pantheismus verborgen. Aber dieser Beweis ist von Leibniz nur aufgenommen, ohne aus dem ihm eigentümlichen spekulativen Gedankengange erzeugt zu sein. Würde er diesen vollständig haben ausarbeiten können, so würde er sicher auch den Rest jener verkehrten Metaphysik abgestoßen haben, zumal er schon der folgenreichen Ansicht auf der Spur war, daß das Sein nicht zu den realen Prädikaten der Dinge gehöre, sondern nur die Position des Begriffs bedeute.

Wie sehr aber Leibniz hinsichtlich des Gottesbegriffs im Unklaren hängen geblieben ist, zeigt noch folgende merkwürdige Äußerung. Er sagt nämlich von Gott, daß er allein ein absolutes und unteilbares Unendliche sei, auf welches jedoch der Begriff eines Ganzen nicht angewendet werden dürfe.[2]) Es ist hierbei merkwürdig, daß Leibniz den richtigen Begriff des Unendlichen hatte, der weder Einheit noch Totalität zuläßt und ihn dennoch auf Gott anwandte, obgleich er Gott für ein unteilbares Eins erklärt. Indem er diese beiden unverträglichen Bestimmungen der Unendlichkeit und der wahren Einheit in Gott zusammenfügte, hätte er sich selbst sagen müssen, daß er den Begriff des Unendlichen bei Gott und bei den weltlichen Verhältnissen nicht univoce (in demselben Sinne) anwenden könne. Aber in welchem Sinne er dann auf Gott bezogen werden soll, bleibt im Dunkeln. Außerdem muß es auffallen, daß Leibniz zwar gegen

[1]) S. 446.

[2]) Leibniz opp. ed. Dutens t. 2 p. 1. S. 267 u. 272.

die eigentliche Natur des Unendlichen den Einheitsbegriff auf Gott anwendet, den Totalitätsbegriff aber nicht; obgleich er das ens realissimum, welches der vollständige Inbegriff aller Realität ist, leicht als ein totum (Ganzes) darstellen konnte. Aber dagegen scheint sich doch sein logisches Gewissen zu sehr gesträubt zu haben, das Unendliche, welches keinen Abschluß hat, und das Ganze, das vollständig abgeschlossen ist, zusammenzureimen.[1])

Wir haben das Vorstehende hauptsächlich deswegen angeführt, um die Bemerkung daran zu knüpfen, daß bei klaren und scharfen Denkern es gewöhnlich als Resultat der Prüfung heraustritt, daß sie ihre metaphysischen Begriffe, je genauer und schärfer sie bestimmt sind, desto weniger in demselben Sinne (univoce) auf Gott und auf die weltlichen Dinge und Verhältnisse anwenden können. Descartes bekannte geradezu, daß er Gott und die Weltdinge nicht in demselben Sinne Substanzen nennen könne, und daß Leibniz nicht dasselbe vom Begriffe des Unendlichen bekennt, dazu fehlt doch weiter nichts als eben der wörtliche Ausdruck. Wir sehen aber hierin eine willkommene Bestätigung unserer Behauptung, daß es nicht angehe, die Begriffe, welche zum Behuf der Erkenntnis der Welt ausgearbeitet sind, ohne weiteres auf Gott zu übertragen.

Dieselbe Bemerkung wird sich wiederholen, wenn wir die Bestimmungen über das Verhältnis Gottes zur Welt ins Auge fassen. Genauere Äußerungen über den Begriff der Schöpfung und Erhaltung und eine eigentliche Bearbeitung derselben finden sich gar nicht. Leibniz nennt freilich einmal die Monaden Effulgurationen (Blitze) der göttlichen Substanz, aber sicherlich nicht in eigentlichem Sinne, da er eine teilbare Substanz nicht annimmt und Gott ausdrücklich ein unteilbares Eins nennt.

Er meint ferner, daß die Monaden in ihrer Kraft durch eine beständige Wirksamkeit Gottes (creatio continua) erhalten würden, denn die Abhängigkeit der Natur fordere einen unmittelbaren beständigen Einfluß Gottes.[2]) Aber worin dieser Einfluß bestehe und wie derselbe zu denken möglich sei, darüber findet sich keine Äußerung, obgleich sich gerade Leibniz hätte aufgefordert fühlen müssen, die Frage nach dem Wie der göttlichen Wirksamkeit zu beantworten. Denn er hatte ja das Hinübergehen aller Ursächlichkeit geleugnet; keine Monade kann nach ihm realiter auf eine andere wirken. Ist

[1]) Vergl. Glöckner, Der Gottesbegriff bei Leibniz. In Zeitschrift für exakte Philosophie XVI, 34.

[2]) Leibnizi opp. ph. ed. Erdmann, S. 512.

nun Gott seiend, so scheint es, muß er auch Monade sein, und was allgemein von den Monaden gilt, scheint also auch von Gott gelten zu müssen. Wie konnte denn nun Leibniz sich für berechtigt halten, eine transiente Wirkung bei Gott vorauszusetzen?

Man sieht hier also wiederum, daß Leibniz die metaphysischen Begriffe, durch welche er das weltliche Sein und Geschehen denkt, nicht auf Gott anwendet. Daß er eine solche Anwendung vermeidet, würde unseren ungeteilten Beifall finden, wenn sich bei ihm ein klares Bewußtsein über die Gründe dieses Verfahrens fände. Aber die Aufstellung des ontologischen und kosmologischen Beweises, wodurch Gott in den Bereich des von menschlicher Wissenschaft Erkennbaren hineingezogen wird, zeigt eben den Mangel eines solchen klaren Bewußtseins an. Nur eine Spur des Richtigen kann man bei Leibniz in seiner Abneigung gegen den Occasionalismus finden. Diese beruht eben darauf, daß er die göttliche Wirksamkeit nicht in der Reihe der Naturursachen einfügen wollte. Das scheint aber auf die Erkenntnis hinzudeuten, daß der Gottesbegriff nicht in die Reihe derjenigen Begriffe gehört, durch welche wir das weltliche Geschehen denken und erkennen: daß er also jenseits der Grenze der menschlichen Wissenschaft (im strengen Sinne des Worts) liegt.

Theodicee.

Auf seine Beweise für das Dasein eines unendlich mächtigen, gütigen und weisen Gottes gestützt, schreitet nun Leibniz zu dem großen Werke einer Theodicee, durch welche er die Schwierigkeiten und Widersprüche hinwegräumen will, welche sowohl aus der menschlichen Freiheit, als aus dem Vorhandensein des Bösen und des Übels in der Welt zu entspringen scheinen.

In seinem Versuche einer Theodicee ist aber die Darstellung jener Schwierigkeiten und Widersprüche ungleich vorzüglicher als die Lösung derselben.

Zuerst stellt er den Konflikt der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht dar.

Auf der einen Seite muß der Mensch als mit freiem Willen begabt gedacht werden, damit er nicht gezwungen das Gute und Böse zu tun scheine, in welchem Falle er weder Lohn noch Strafe verdienen, also die Moralität der Handlungen aufgehoben und göttliche wie menschliche Gerechtigkeit in Ungerechtigkeit verwandelt würde. Auf der andern Seite aber macht schon Gottes Allwissenheit die Zukunft fest und gewiß, seine Vorherbestimmung aber bewirkt, daß

nichts existiert oder geschieht, als nach den Beschlüssen seines Willens und durch die Wirkung seiner Macht. Und selbst von dieser göttlichen Mitwirkung abgesehen, ist in der Ordnung der Dinge Alles so verbunden, daß nichts geschehen kann, ohne daß eine die Wirkung bestimmende Ursache vorhanden wäre. Also kann der Begriff eines allwissenden und allmächtigen Gottes mit dem zur Moralität der Handlungen notwendigen Begriffe der menschlichen Freiheit nicht zusammen bestehen.

Ebenso unverträglich ist das Dasein des Bösen mit der heiligen Allmacht Gottes. Denn da alle Kreaturen und ihre Handlungen Alles, was sie an Realität besitzen, von Gott haben, so muß die Realität der sündlichen Handlung auch eine Schöpfung Gottes sein. Ja er ist nicht allein die physische, sondern auch die moralische Ursache der Sünde; da Gott durchaus frei handelt und die Sachen und ihre möglichen Folgen vollkommen kennt. Man kann Gott auch nicht damit entschuldigen, daß er den Menschen ursprünglich gut geschaffen habe; denn da Gottes Erhaltung der Welt eine fortwährende Schöpfung ist, so schafft Gott fortwährend den Menschen als verderbt und sündlich.

Mit dem Vorhandensein des Bösen würde es also vielleicht stimmen, daß Gott gleichgültig gegen Gutes und Böses sei, oder daß es zwei Prinzipien, ein Gutes und ein Böses, gebe.

Außer diesen allgemeinen Schwierigkeiten führt dann Leibniz noch die an, welche aus den besonderen Bestimmungen der christlichen Theologie entstehen. Gott weiß Alles, was geschehen wird; er weiß also auch, daß der Mensch der Versuchung, der er ihn aussetzt, unterliegen wird, und daß sein Fall eine unendliche Menge der schrecklichsten Übel veranlassen wird; daß also der Sündenfall der ersten Menschen ihren Nachkommen anhaftet und zugerechnet wird, ehe ihr Wille daran teilnimmt, daß eine Unendlichkeit von Menschen, die im Grunde nicht schlechter sind als andere, verloren geht, ehe sie die göttliche Hilfe zur Rettung haben erhalten können, und daß nur eine geringe Anzahl gerettet wird, und auch diese nur durch eine willkürlich ihnen erteilte göttliche Hilfe, die sie ebensowenig verdient haben als die andern.

Diesen Einwürfen stellt Leibniz zunächst im allgemeinen folgenden Schluß entgegen: Es ist bewiesen, daß es einen unendlich weisen, gütigen und allmächtigen Gott gibt, folglich ist es notwendig, daß er die beste Welt hat wählen müssen. Gäbe es nämlich unter den unendlich vielen Welten keine beste, sondern wäre es gleichgültig, welche gewählt würde, so hätte Gott keine gewählt. Denn die höchste

Weisheit handelt nicht ohne einen zureichenden Grund. Wäre also keine Welt der andern vorzuziehen gewesen, so hätte Gott keinen Grund gehabt, eine zu wählen und zu schaffen. Man könnte allerdings dagegen einwenden, daß eine Welt ohne Sünde und Übel sich als möglich denken lasse, aber eine solche würde dann doch schlechter gewesen sein als die gegenwärtige wirkliche. Das kann ich freilich, fährt er fort, nicht im einzelnen zeigen, denn kann ich die unendlichen Welten kennen, zeigen und miteinander vergleichen? Aber man muß es mit mir ab effectu (aus dem Erfolge) schließen, weil Gott diese Welt, so wie sie ist, gewählt hat.[1])

Das hieß aber streng genommen: man kann es nicht einsehen, aber man muß es glauben, daß diese Welt die beste ist. Damit wäre jedoch die Theodicee vor ihrem Anfang schon geschlossen gewesen. Denn in einer solchen kommt es eben darauf an, daß es zur deutlichen Einsicht erhoben wird, daß diejenigen Gründe, welche der Abhängigkeit dieser Welt von einem vollkommenen Gott zu widersprechen scheinen, eben nur scheinbare und keine wirkliche sind. Jener Schluß kann also in Wahrheit nur sagen sollen: eine Theodicee muß möglich sein, da das Dasein eines vollkommenen Gottes bewiesen ist.

Leibniz läßt sich daher auch auf eine Widerlegung der obigen Einwürfe ein. Viele seiner Gründe sind aber offenbar ohne alles Gewicht und nicht mehr als bloße Ausflüchte. Die Freiheit des menschlichen Willens (um dies vorweg zu nehmen) sucht Leibniz dadurch zu retten, daß er die Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Gegensatz gegen die Notwendigkeit hervorhebt. Die zufälligen Handlungen werden weder durch das Vorherwissen noch durch das Vorherbestimmen Gottes notwendige, sondern sie bleiben zufällige, d. h. solche, deren Gegenteil keinen Widerspruch einschließt; notwendig wären sie nur, wenn ihr Gegenteil unmöglich wäre. Deshalb ist es wohl gewiß, daß ein Wille sich auf diese Seite neigen wird, und nicht auf jene, aber deshalb ist es nicht notwendig, daß er sich dahin neigt, wie schon das berühmte Sprichwort sagt: Astra inclinant, non necessitant (die Sterne neigen [nach der Astrologie den Willen], aber sie zwingen nicht). Es gibt daher immer einen vorwiegenden Grund, welcher den Willen zu seiner Wahl führt, aber es genügt, daß dieser Grund dazu neige, nicht nötige, um die Freiheit zu bewahren. Es ist ebenso bei Gott. Gott unterläßt nie das Beste zu wählen, aber er ist nicht gezwungen es zu tun; es liegt auch keine Notwendigkeit in dem Objekte der göttlichen Wahl, denn

[1]) S. 506.

eine andere Reihe der Dinge wäre ebensowohl möglich. Ohne uns hier in die Sache selbst einzulassen, die nur durch die Verbindung richtiger Psychologie mit richtiger Ethik gelöst werden kann, bemerken wir, daß auf jene Weise die Schwierigkeit sich nicht heben läßt. Denn die Bestimmtheit (Determination) der Handlungen bleibt dieselbe, mögen sie zufällige sein oder notwendige. Denn handelt der Mensch immer nach vorwiegenden Gründen, und sind solche vorhanden, so ist es nicht möglich, daß er nach schwächeren Gründen handelt, also ist das Gegenteil dieser Handlung in concreto unmöglich, mag sie in abstracto auch möglich sein.

Ebensowenig probehaltig sind die meisten Gründe, mit welchen Leibniz das Dasein des Bösen und des Übels zu rechtfertigen sucht.

Das Böse und das Übel soll oft ein Gut herbeiführen, welches ohne dasselbe uns nicht zu teil geworden wäre; allein das scheint ja eben ein Mangel an Weisheit zu sein, wenn das Gute nicht auf andere Weise beschafft werden kann. — Der Gegensatz des Übels mit dem Vergnügen soll dieses erhöhen. Dann aber ist zum höchsten Grade des Glückes, zur Seligkeit, der Gegensatz des höchsten Übels notwendig. — Wollte man, fährt er fort, daß es kein Übel gäbe, so müßte das menschliche Geschlecht, diese vernünftige, mit Fleisch und Bein bekleidete Natur, in deren Beschaffenheit die Gebrechlichkeit liegt, gar nicht vorhanden sein; das wäre aber offenbar ein Mangel, ein vacuum formarum. Allein gehört es denn zur Vollkommenheit der Welt, daß alle möglichen, auch die schlechtesten, Formen in ihr vorhanden sind? Und wer will denn den Beweis antreten, daß in der gegenwärtigen Welt überhaupt kein vacuum formarum vorhanden ist?

Er gesteht weiter zu, daß es Unordnungen in dieser Welt gibt, welche sich durch jene Gründe nicht rechtfertigen lassen, namentlich das Glück der Gottlosen und das Unglück der Guten, dafür soll aber das Heilmittel in dem künftigen Leben liegen. Aber warum hat denn Gott dieses gegenwärtige Leben dem künftigen vorangeschickt und nicht sofort mit dem künftigen den Anfang gemacht? Und wenn er gar sagt, daß es ja leicht möglich sein könne, daß alle Sonnen nur von glücklichen Kreaturen bewohnt seien, daß außerdem der Raum um die Sterne (coelum empyreum) möglicherweise von Glück und Herrlichkeit erfüllt seien, so daß alle die hiesigen Übel beinahe in nichts gegen die Güter verschwänden, die im Universum seien, so verliert er sich gänzlich in leere Möglichkeiten, von denen er nichts weiß, und noch dazu in solche, die er sofort selbst wieder aufhebt. Denn seine Hauptrechtfertigung Gottes besteht eben in dem

Nachweise, daß Sünde und Übel überhaupt unvermeidlich seien, wenn Kreaturen da sein sollten.

Während nämlich die Alten die Ursache des Bösen in der unerschaffenen Materie suchten, findet er sie in der ideellen Natur der Kreatur, insofern diese Natur in den ewigen Wahrheiten eingeschlossen ist, welche unabhängig vom göttlichen Willen in dem Verstande Gottes sind. Denn es gibt, sagt er, eine ursprüngliche Vollkommenheit in der Kreatur vor der Sünde, weil die Kreatur wesentlich beschränkt ist, daher kommt es, daß sie nicht Alles wissen, sich täuschen lassen und andere Fehler begehen kann. Das Gebiet der ewigen Wahrheiten ist die ideelle Ursache des Bösen ebenso wie des Guten. Aber um eigentlicher zu sprechen, so hat das Formale des Bösen keine wirkende Ursache, denn es besteht in der Privation, d. h. in dem, was die wirkende Ursache nicht tut. Denn die Kreaturen haben ihre Vollkommenheiten von dem Einfluß Gottes, aber ihre Unvollkommenheiten von ihrer eigenen Natur, einer Essenz, welche ohne Schranken unbegreiflich ist; denn darin eben unterscheiden sie sich von Gott.

Weil nun Gott das Beste definitiv will, aber das moralisch Böse sich durch die höchste Notwendigkeit der ewigen Wahrheiten damit verknüpft findet, so will er zwar vermöge seines vorangehenden Willens nicht das Böse, sondern nur das Gute; aber mit seinem nachfolgenden Willen läßt er das Böse zu, eben weil er mit diesem nachfolgenden Willen das Beste will. Gott hätte also gar keine Kreaturen schaffen müssen, wenn er das Böse gänzlich hätte vermeiden wollen.

Dazu kann man nicht sagen, daß Gott zum Bösen mitwirkt; denn das Böse ist eine Privation (Mangel) des Seins, die Wirkung Gottes geht dagegen auf das Positive. Wie die Wirkung desselben Stromes die schwerbeladenen Schiffe langsamer treibt als die leichter beladenen, und seine Wirkung nur die Ursache der Fortbewegung ist, die Langsamkeit aber nur an den Schiffen liegt, so ist Gott die Ursache der Vollkommenheit in der Natur und ihren Handlungen, aber die Beschränktheit der Empfänglichkeit der Natur ist die Ursache der Mängel, welche in der Handlung liegen.

Daß aber das Böse eine Privation oder ein Mangel ist, folgt daraus, daß der Wille auf das Gute im allgemeinen geht und die Vollkommenheit, welche für uns paßt, erstreben muß, alle Freuden in sich selbst ein Gefühl der Vollkommenheit haben. Wenn man sich nun auf die sinnlichen Vergnügen zum Nachteil der größeren (Gesundheit, Tugend, Einigung mit Gott, Glückseligkeit) beschränkt,

so liegt eben in dieser Privation oder dem Mangel einer weitergehenden Tendenz des Willens das Böse.

In diesem Hauptbeweise Leibnizs liegt allerdings eine Ahnung des Richtigen, aber mit manchem Falschen vermischt. Es sei uns erlaubt, dies etwas weiter auszuführen.

Steht man mit Leibniz auf dem theistischen Boden, so ist das Problem der Theodicee ein notwendiges. Das Werk des Schöpfers scheint seinem Wesen entsprechen zu müssen. Ist daher der Schöpfer eine durch nichts gehinderte allmächtige, gütige und allweise Intelligenz, so scheint in ihrem Werke auch kein Übel und kein Böses sein zu dürfen; denn der heilige Wille kann nicht schaffen, was er absolut verabscheuet und die absolute Liebe schafft nicht, was ihren Geschöpfen wehe tut.

Will man nun den Widerspruch, daß trotz der Vollkommenheit Gottes sein Werk doch unvollkommen ist, lösen, so wird man entweder irgendwie die göttliche Allmacht beschränken, oder das Übel und das Böse in der Welt leugnen, d. h. für Schein erklären müssen. Tut man das letztere, so kann dabei die göttliche Allmacht als eine absolut unbeschränkte bestehen; beschränkt man diese, so kann man die Positivität des Übels und des Bösen aufrecht erhalten. Beides zusammen aber kann nicht bestehen. Denn die absolute Allmacht mußte eine solche Welt schaffen können, in welcher weder Übel noch Böses ist, und mußte sie schaffen wollen, wenn sie die absolute Heiligkeit und Güte ist.

Leibniz sucht nun an beiden Gliedern des Widerspruchs etwas abzudingen. Er beschränkt zunächst die Allmacht durch das Gebiet der ewigen vom göttlichen Willen unabhängigen Wahrheiten, indem er behauptet, daß im Begriff der Geschöpfe eine Unvollkommenheit notwendig liege, also auch die Allmacht nicht vollkommene Geschöpfe habe schaffen können.

Man kann sich hierbei nur freuen, daß Leibniz, ebenso wie der scharfsinnige und fromme Malebranche, sich nicht gefürchtet hat, eine Wahrheit auszusprechen, welche bei dem großen Haufen der Theologen und Philosophen wegen ihres scheinbar unfrommen Klanges verpönt ist. Die Menge liegt in dieser Hinsicht noch immer in den Banden des Heidentums, dem es nur darauf ankommt, durch einen sich immer überbietenden Preis des göttlichen Wesens sich dasselbe geneigt zu machen. Daher hat sich auch in die christliche Theologie das Streben eingeschlichen, die Macht Gottes zu einer absolut unumschränkten Willkür zu steigern, von deren Belieben Alles, auch die Wahrheit, abhängig sei. Man sieht nicht, daß je höher man die

Willkür Gottes steigert, desto mehr seine ethische Würde und Majestät erniedrigt wird. Leibniz hatte also die große Wahrheit erkannt, daß auch die göttliche Allmacht an die ewigen Wahrheiten, d. h. an das Wesen der Dinge, die sie schafft, und an die daraus folgenden Gesetze gebunden ist.

War die große Wahrheit festgestellt, so kam es nun darauf an, zu untersuchen, ob sich der andere Satz begründen ließ, daß es überhaupt in dem Begriffe eines Geschöpfes liege, mangelhaft zu sein, und ob, wenn das der Fall sei, notwendig daraus folge, daß endliche vernünftige Geschöpfe nicht ohne moralische Mängel, also Sünde zu denken seien. Hierbei aber gehen Leibnizs Gedanken nicht bis zu dem genügenden Punkte. Zwar kann man ihm darin recht geben, daß es im Begriffe einer endlichen Intelligenz liegt, nicht Alles zu wissen; daß aus Unwissenheit Täuschung folgt und aus dieser verkehrtes Handeln usw. Auch darin kann man ihm nicht widersprechen, daß eine Welt ohne Sünde nicht so vollkommen sein würde, als eine mit Sünde, wenn nämlich jenes eine Welt ohne intelligente und frei handelnde Geschöpfe sein müßte. Aber es fragt sich, ob nun der heilige Gott gerechtfertigt ist, wenn er eine Welt mit solchen intelligenten Geschöpfen schafft, von denen er voraussieht, daß sie wegen ihrer Endlichkeit nicht umhin können, zu sündigen und dadurch für sich und andere eine unbegrenzte Menge von Übeln hervorzubringen. Geziemt es dem heiligen Gotte nur Heiliges zu schaffen, so hätte er lieber gar nichts schaffen sollen, als etwas hervorbringen, an dem er selbst kein sittliches Wohlgefallen haben kann; denn was nötigte ihn überhaupt zu schaffen? Außerdem ist aber wohl zu bedenken, daß, wenn Sünde und Übel mit dem Begriffe der Kreatur unzertrennlich verknüpft sind, auch in alle Ewigkeit keine Befreiung von denselben zu erwarten ist.

Man wird also auf diese Weise keine genügende Theodicee erreichen, wenn man nicht eine anscheinend kleine, aber die Sachlage durchaus verändernde Modifikation anbringen kann. Ist es nämlich möglich darzutun, daß es zwar im Begriffe endlicher Intelligenzen liegt, anfangs sittlicher Unvollkommenheit unterworfen zu sein, daß sie aber möglicherweise zu einem vollkommen sittlichen Leben herangebildet werden können, so wird man keinen Grund mehr haben, zu sagen: Gott habe lieber die Schöpfung unterlassen sollen, ebensowenig als man einen menschlichen Pädagogen tadeln wird, daß er das Werk der Erziehung übernimmt, obgleich er voraussieht, daß es anfangs nur ungenügende Resultate ergeben wird. Ist es also möglich darzutun, daß das Ergebnis der Weltentwicklung ein vollendetes

Reich Gottes sein kann, so wird auch eine Theodicee möglich sein.[1])

Bei Leibniz finden sich allerdings Spuren, die an diesen Gedanken anstreifen; die Sache selbst aber ist nicht deutlich entwickelt, ja zum Teil sogar verunstaltet. Er spricht davon, daß die Geister Bilder der Gottheit sind, fähig das System des Universums zu erkennen und etwas davon nachzuahmen; daß sie deshalb fähig sind, in eine Art von Gemeinschaft mit Gott zu treten, und daß eine solche Vereinigung aller Geister den Staat Gottes ausmache, den vollkommensten Staat unter dem vollkommensten Monarchen; daß man deshalb eine Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade annehmen müsse; oder daß die Dinge durch natürliche Mittel zur Gnade führen müssen, daß also z. B. diese Erdkugel durch natürliche Mittel gerade in dem Augenblicke zerstört und wieder hergestellt werden müsse, wo die Regierung der Geister dasselbe zur Belohnung der Einen und zur Bestrafung der Andern fordert.[2])

Aber hierbei tritt der Gedanke, daß zur Erreichung des Ziels der Vollkommenheit eine Entwicklung der Welt vom Unvollkommnen aus unvermeidlich sei, worauf Alles ankommt, doch nicht deutlich hervor, und wo er durchblickt, ist er durch ein eudämonistisches Hinschielen auf Lohn und Strafe verdorben.

Wenn wir diesen Gedankengang nun für nicht zur Vollendung durchgedrungen halten, so müssen wir dagegen den Gründen, wodurch Leibniz von der Wahrheit des Bösen etwas abzudingen sucht, entschiedenen Widerspruch entgegensetzen. Denn die Ansicht, daß das Böse nur ein Defekt, ein Mangel sei — Gott also dasselbe nicht wirke, da er nur Positives schaffe — hat ihre letzte Stütze im Eudämonismus. Nach dieser Ansicht bezieht sich der positive Akt des Wollens, das eigentliche Streben, immer und nur auf das Gute (d. h. auf eine Gut-Befriedigung des Strebens). Wäre nun das Streben kräftig und intelligent genug, so würde es auf das höchste Gut, d. h. den Inbegriff aller Güter gehen; aber der Mangel an Kraft bewirkt, daß es sich nur auf einzelne Güter richtet und bei diesen stehen bleibt, und darin soll eben das Böse liegen. Das Streben selbst an sich, als positives Geschehen, ist also jedesmal gut, denn es strebt nach einem Gute; der Fehler liegt nur darin, daß es nicht alles Gute auf einmal anstrebt. Hiernach ist das Böse nicht das

[1]) Heft III, 19 Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts.
[2]) S. 712.

positive Gegenteil des Guten, sondern nur ein Mangel desselben, ein Defekt. Diese Ansicht hat also zuletzt ihren Grund darin, daß man den Willen deshalb lobt, weil er die Befriedigung seines eignen Begehrens anstrebt, die Lust nämlich, welche in der vollbrachten Tat liegt. Nun zeigt die Erfahrung, daß einzelne Befriedigungen wieder Unbefriedigtheit, einige Lust sogar größere Unlust erzeugt; man meint also, der Wille werde erst wahrhaft dauernde und unvermischte Lust haben, wenn er Alles erreicht hat, was als Gegenstand des Strebens gedacht werden kann (das höchste Gut); daher meint man, der Fehler des Wollens (das Böse) liege im Streben nach einzelnen, endlichen Gütern.

Auf ethischem Standpunkte verhält sich dagegen die Sache durchaus anders. Hier ist das Böse das positive Gegenteil des Guten; denn das Böse besteht in einem positiven Willen, einem wirklichen Streben, welches in einem Mißverhältnisse steht, das absolutem Tadel unterliegt; daher besteht das Böse nicht bloß in der Schwäche eines Wollens, sondern gerade je kräftiger und strebsamer ein Wille in einem solchen Mißverhältnisse ist, desto mehr ist er verwerflich oder böse. Die Glieder eines solchen Mißverhältnisses sind eben sowohl positive Kräfte oder Strebungen, als die Glieder eines harmonischen Verhältnisses. Bezieht man also einen solchen Vorgang auf die Urheberschaft oder die Erhaltung Gottes, so kann man nicht sagen: Gott wirkt bloß das positive Aufstreben des Willens, der Defekt aber, daß dieses Streben nicht weit genug geht, ist Schuld der Endlichkeit, sondern: Gott wirkt das ganze positive Mißverhältnis, denn ohne seine concursus (Mitwirkung) würden die nicht harmonierenden Strebungen gar nicht vorhanden sein.

Man kann von hier aus allerdings den Vorwurf erheben, daß dann Gott unmoralisch handle, da er auf diese Weise bewußter Miturheber eines bösen Vorgangs sei. Allein diesem Vorwurfe wollen wir nur die Frage entgegenstellen: ob denn ein Vater unsittlich handelt, welcher seinen Sohn nicht Hungers sterben läßt, obwohl er weiß, daß derselbe die Kräfte, welche er ihm erhält und erhöht, unsittlich anwenden wird; oder ob etwa ein Schreiblehrer wider sein kalligraphisches Gewissen handelt, wenn er einem Anfänger die Hand führt, obwohl er weiß, daß dieser unter seiner Mitwirkung nur schlechte Buchstaben zeichnen wird?

Kehren wir zu Leibniz zurück, so zeigt sich, daß das Gelungene in seinen religionsphilosophischen Ansichten aus richtiger Metaphysik, das Mißlungene aus verfehlter Ethik stammt.

Er hat sich gehütet, das Absolute in eine unendlich unbestimmte

Allmacht, oder in die an sich indifferente causa sui zu setzen, aus welcher Alles stammen soll, diesem Unbegriffe, in dessen Annahme moderne Philosophen und Theologen noch immer ihren höchsten Ruhm setzen, der aber der Tod aller Wissenschaft ist. In der von Leibniz behaupteten Unabhängigkeit des Gebietes der ewigen Wahrheiten vom allmächtigen Willen Gottes liegt der richtige Gedanke, daß es einen Grund geben muß, weshalb in den Verhältnissen der Dinge zueinander oder in dem Geschehen ein Nichtandersseinkönnen liegt, nach welchem selbst die Allmacht sich bei ihrem Schaffen richten muß, wenn auch dieser Grund von Leibniz noch nicht in voller Deutlichkeit erkannt ist. Diese Erkenntnis aber führt ihn zu der Annahme einer Intelligenz, welche die unermeßliche Möglichkeit der verschiedenen Anordnung des Geschehens durchschaut und darnach diejenige Anordnung der Welt wählt, welche der vollkommenen Heiligkeit und Güte am besten entspricht; sie wahrt einen Theismus, der nicht am Ende den Schöpfer doch mit seinen Geschöpfen zusammenfließen läßt. Denn nun ist die Welt nicht allein bedingt durch die Gesetze, welche im göttlichen Wesen selbst liegen, sondern auch durch die Gesetze dessen, was nicht Gott ist und niemals Gott werden kann.

Ethik.

Leibnizs ethischer Standpunkt ist aber durchaus ungenügend. Soviel man aus den kurzen und zerstreuten Bemerkungen über ethische Verhältnisse herausfinden kann, so steht er auf dem gewöhnlichen Standpunkte psychologischer Betrachtung der ethischen Begriffe. Das ist an sich nicht falsch, aber führt neben der Wahrheit vorbei zu schweren Irrtümern, wenn es die primäre oder alleinige Betrachtung ist. Denn dann ist es unvermeidlich, daß Böses und Gutes nur nach seinen Folgen für unser Gemüt, d. h. nach Lust und Unlust unterschieden werden, und daß man wähnt, die ethischen Gebote müßten sich nach dem richten, was für das menschliche Gemüt möglich ist.

Man wird die ethischen Bestimmungen Leibnizs verstehen, wenn man als seinen Fundamentalsatz die Behauptung ansieht: es sei unmöglich, daß jemand nicht nach seiner Glückseligkeit strebe. Demnach würde die Ethik zu bestimmen haben, welches die wahre Glückseligkeit sei und welcher Weg zu ihr führe. Glückseligkeit aber ist der Stand einer beständigen Freude. Die Freude ist eine Lust, welche die Seele an ihr selbst empfindet. Die Lust ist die Empfindung einer Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit, es sei an uns oder an

etwas Anderm. Vollkommenheit aber ist die Größe der positiven Realität und zeigt sich also im Handeln, Unvollkommenheit dagegen im Leiden. Hieraus würde nun in reiner Konsequenz der aristotelische Gedanke folgen, daß die Lust in dem gelingenden Handeln besteht und die Glückseligkeit eben diese Lust, als in jeder Hinsicht absolut gedacht, sei. Allein hier biegt Leibniz in das theologische Gebiet ein. Die göttliche Glückseligkeit, sagt er, ist der Zusammenfluß aller Vollkommenheiten, und da die Lust das Gefühl der Vollkommenheit ist, so folgt, daß die wahre Glückseligkeit des geschaffenen Geistes im Gefühl der göttlichen Glückseligkeit besteht. Nun fühlt man aber eine fremde Glückseligkeit eben dann, wenn man an ihr Lust empfindet, d. h. seine eigne Glückseligkeit durch dieselbe erhöht fühlt.[1]) In diesem Gefühl besteht aber die Liebe, denn Liebe heißt durch die Glückseligkeit eines Andern erfreut werden oder sie zu seiner eignen machen. Die Liebe zu Gott aber übertrifft alle andere Liebe, weil Gott mit dem größten Erfolge geliebt werden kann; da sowohl Gott der allerglücklichste ist, also auch nichts Schöneres und Würdigeres als die Glückseligkeit gedacht werden kann.[2]) Die Liebe zu Gott also ist das höchste Gut usw.

Das Treibende dieser Ethik ist demnach nur die Überlegung darüber, in welchen Gefühlszustand das eigne Selbst durch ein Streben gerät. Man hat hier zugleich ein Beispiel, wie leicht es dem Eudämonismus wird, sich in ein theologisches Gewand zu hüllen.

Aus dieser Ansicht wird man es auch begreiflich finden, daß Leibniz nur um des Lohns und der Strafe willen ein künftiges Leben postuliert, und die Vergeltung der Handlungen in diesem Leben durch Lust oder Unlust ihm, bei seinem Aufschwunge zu dem Gedanken eines göttlichen Reichs, das Hauptinteresse bildet.

Unsterblichkeit.

Ungleich bedeutender und interessanter sind seine metaphysischen Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele, von denen noch zum Schlusse kurz die Rede sein soll. Die Seelen, als Monaden oder einfache Substanzen, welche keine Teile außereinander haben, können natürlich nicht vernichtet werden, denn alle natürliche Zerstörung besteht in der Trennung der Teile. Hiermit ist indessen nur ein unzerstörbares Dasein der Seele als Substanz bewiesen, nicht aber

[1]) S. 446 und S. 671.
[2]) S. 118.

eine Fortdauer des Ich oder des Selbstbewußtseins. Um dieses zu beweisen, bediente er sich eines künstlichen Beweises. Wie aus bloßer Materie und ihren Modifikationen die Perzeption nicht erklärt werden kann, also ein Prinzip der Vorstellung oder innern Handlung da sein muß, so kann es auf der andern Seite auch keine vom Körper getrennte Seelen geben. Denn da sie an sich bloß eine aktive Substanz sind, die kein Prinzip der Passion in sich haben, so muß mit ihnen ein solches passives Prinzip verbunden sein, durch welches sie erst eine vollständige Substanz bilden; mit andern Worten also: das Selbstbewußtsein, welches nicht ohne ein Leiden oder Bestimmtwerden durch etwas Anderes ist, ist nicht ohne einen Körper möglich. Soll also das Selbstbewußtsein der Seele fortdauern, so muß sie immer mit einem größern oder kleinern Körper verbunden sein. Daß dies nun der Fall sei, schien Leibniz durch die Entdeckung der Samentierchen bestätigt zu werden. Man glaubte dadurch entdeckt zu haben, daß die lebenden Wesen auch vor der Zeugung als nicht wahrnehmbare Tierchen existierten, daß also die Zeugung nichts anderes sei als die Evolution oder Vergrößerung eines schon lebenden Wesens: ein solches hat also natürlicherweise keinen Anfang, sondern wird nur umgebildet. Dem entspricht es, daß es natürlicherweise auch kein Ende nimmt, der Tod also nur Involution oder Verkleinerung eines lebenden Tieres ist; es kehrt im Tode nur aus dem Zustande eines großen Tieres in den eines kleinen zurück. Ist hierdurch die Annahme, daß die Persönlichkeit fortdauert, möglich, so wird sie dadurch zur Gewißheit erhoben, daß der vernünftige Mensch zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt ist, also Gott die menschlichen Seelen zugleich mit einem organischen Körper erhalten wird, so daß sie Gefühl und Bewußtsein behalten und der Belohnung und Bestrafung fähig sind. Hiermit schließt sich die natürliche Theologie dann auch mit Leichtigkeit an die christliche Lehre von der Auferstehung an.[1])

Sieht man von einigen Irrtümern, namentlich von der schlecht begründeten Behauptung, daß die Seele immer mit einem organischen Körper verbunden sein müsse, ab, so ist hierin ein Kern trefflicher Gedanken enthalten.

In der Monadologie liegt zunächst ein fester Grund für die Annahme der Unsterblichkeit im Gegensatz gegen alle pantheistische Ansicht, welcher das individuelle Bestehen nur als eine vorübergehende Phase des absoluten Werdens ansehen muß. Aber freilich

[1]) S. 464.

weiter geht auch das exakte und sichere Wissen nicht. Und Leibniz leitet auch die Fortdauer der Persönlichkeit über den Tod hinaus nicht aus einem strengen Wissen her, sondern aus teleologischen Ansichten unter Voraussetzung des Daseins Gottes. Der Mensch ist es wert fortzuleben, weil er ein vernünftiges Wesen ist, welches der Gemeinschaft mit Gott, einer sich ins Unendliche vervollkommnenden Erkenntnis und Tugend, fähig ist. Daher ist zu glauben, daß Gott Anstalten getroffen habe, das Selbstbewußtsein des Menschen zu bewahren, oder wenn es für eine Zeit im Tode unterdrückt sein sollte, wieder herzustellen. Und schwerlich wird vom Standpunkte der bloßen natürlichen Theologie etwas Sicheres über diesen Punkt gesagt werden können. Denn aus bloß metaphysischen Gründen wird die abstrakte Möglichkeit, daß im Tode das menschliche Selbstbewußtsein für immer untergehe, nicht geleugnet werden können; da es nicht als unmöglich erwiesen werden kann, daß das reale Seelenwesen in solche Verhältnisse kommen kann, welche die innere Bildung desselben, auf welcher das Selbstbewußtsein beruht, so sehr hemmen, daß das Ich als die Wirkung dieser inneren Bildung verloren geht. Indessen ist die Erhaltung also Fortdauer des einmal erworbenen Gedankenkreises, also der ganzen Persönlichkeit auf Grund der Erfahrung und der Spekulation im hohen Grade wahrscheinlich.

Leibniz ist der letzte bedeutende und originelle Denker, welcher auf dem Boden des Realismus einen bedeutenden Versuch der Religionsphilosophie gemacht hat. Aber dieser Realismus war sowohl in sich selbst unreif, als auch noch mit einem falschen theologischen Dogmatismus verbunden. Kant hat sich das Verdienst erworben, diesen Dogmatismus gestürzt zu haben, trägt aber zugleich die Schuld, dem Idealismus die Schleusen zu öffnen, durch dessen verderbliche Fluten seitdem das Feld der Religionsphilosophie verwüstet ist.

Leibniz rühmt öfters von sich, daß er bei allen Philosophen Wahres gefunden und in sein System aufgenommen habe. Er möchte sich darum Placidus (Friedensstifter) nennen. Er gleicht insofern dem Plato, der auch alle vorangegangenen philosophischen Gedanken zu verarbeiten suchte, und von dem dann die Ansichten der meisten spätern Philosophen ausgegangen sind. So sind auch bei Leibniz die Gedankenkeime niedergelegt,[1]) aus denen sich die spätern philosophischen Systeme, soweit sie sich auch voneinander entfernen, erzeugt haben.

[1]) Thilo, Pragmatische Geschichte der Philosophie II, 170.

Da ist zunächst die Wolffsche Philosophie eine ungenaue und populäre Auffassung und Systematisierung Leibnizscher Gedanken, die lange Zeit eine allgemeine Herrschaft in Deutschland ausübte, dann aber das Objekt darbot, gegen das Kant seine Kritiken richtete.

Kant selbst berührt sich in mehreren Punkten mit Leibniz, namentlich in der Lehre von den apriorischen Formen des Raums und der Zeit. Leibniz betrachtet die Körperwelt als bloße Erscheinung. Die Monaden selbst stehen in keinem, auch nicht einem räumlichen Verhältnisse zueinander. Raum und Zeit sah er als leere Formen an, die jede beliebige Gestalt und Bewegung in sich fassen können. Sind die Körper nur Erscheinungen, und sind Erscheinungen nirgends anders als in uns, den Subjekten, denen sie erscheinen, so sind Raum und Zeit als die Formen der Körperwelt nur in uns; und haben die wahren Wesen, die Monaden, oder die Dinge an sich gar kein Verhältnis zu Raum und Zeit, so können auch diese Formen nicht von ihnen stammen, sondern nur aus Gesetzen, welche ursprünglich in dem auffassenden Subjekte selbst liegen und von vornherein alle Auffassung bedingen. Das ist eben die Lehre Kants.

Leibniz hatte ferner allen Einfluß, alle Einwirkung einer Monade auf die andere geleugnet. Darum mußte jede Monade ihr Tun und Geschehn allein aus ihrem eignen Grunde erzeugen, gerade so, als ob jede ganz allein in der Welt wäre. Er hatte nun keinen Grund mehr, außer der einen selbstbewußten Monade, der eignen Seele, dem Ich noch andere Substanzen anzunehmen, da alles Geschehen, welches das Ich in sich wahrnimmt, aus dem ihm allein innewohnenden Gesetzen folgen soll. Damit die Monade dies vermöge, durfte die Qualität der Monade nicht als in sich fertiges, ruhiges Seiende angesehen werden, sondern als eine stets wirkende Kraft, als eine Quelle, die aus sich selbst heraus alle innern Zustände in ihrer Mannigfaltigkeit und ihrem Wechsel ursachlos hervorgehn läßt. Damit hatte er der Monade den Charakter eines wahrhaft Seienden genommen und ihr den eines stets ursachlos nach bestimmten Gesetzen Werdendes gegeben, als absolutes Werden; endlich hatte er diese Kraft, dieses Werden als eine vorstellende, denkende Kraft bestimmt.

In diesen Gedanken sieht man die Spuren jener nachkantischen Philosophie hervorleuchten, welche des Gedankens einer Substanz überhaupt nicht mehr zu bedürfen glaubte, sondern nur eines Tuns, Werdens, und welche dieses absolute Tun zugleich als Geistiges, als Denken, Idee, Anschauen, Wille faßte.

Insbesondere erinnert an Leibniz der erste Begründer jener Philosophie, Fichte, der in strenger Folgerichtigkeit auch nur sein eignes Ich als einziges Seiendes als absolute Denktätigkeit hätte setzen müssen und der eben den innern Gesetzen oder Bedingungen nachspürte, nach welchen das Ich als absolutes Tun ohne jede Beeinflussung von außen zum wirklichen Selbstbewußtsein wird.

Endlich liegen auch die Keime der Herbartschen theoretischen Philosophie bei Leibniz. Er erkannte und legte das Widersprechende dar, was in dem Gedanken einer reellen Mitteilung von Kraft oder Veränderung liegt. Ferner faßte er das wahrhaft Seiende als ein einfaches, unausgedehntes Wesen auf und zwar als viele voneinander unabhängige Wesen oder Monaden. In der Psychologie hat Herbart sehr oft auf die treffenden und weitreichenden Bemerkungen von Leibniz hingewiesen, namentlich auf den Wert, den er auf das Zusammenwirken kleiner, einzeln kaum merkbarer Vorstellungen legte.

Betrachtet man endlich den Leibnizianismus nach seiner Methode, nämlich nach seinem an den Naturwissenschaften und der Mathematik geschulten Denken, ferner den Ergebnissen nach, die Natur, den Menschen mit eingeschlossen, anzusehen als das Erzeugnis vieler, einfacher, realer Wesen, und nicht am wenigsten nach der ganzen Weltanschauung, nämlich den Theismus, die Annahme eines von der Welt verschiedenen, aber nicht geschiedenen persönlichen Gottes als vernünftigen Urheber der Welt — so ist die Verwandtschaft mit der theoretischen Philosophie Herbarts nicht zu verkennen. Insofern kann der Herbartianismus ein zur Reife gekommener Leibnizianismus genannt werden.

Schlusswort.

Der Kreis der religionsphilosophischen Gedanken ist in der vorliegenden Sammlung zweimal durchlaufen, einmal ausgehend von Kant und dann ausgehend von Descartes. Die Darstellung ist rein sachlich und geht nicht auf die Kultureinflüsse ein, die auf einen Denker eingewirkt oder die von ihm ausgegangen sind. Dergleichen Einflüsse sind kein Maßstab für den wahren Wert eines philosophischen Systems. Auch die Kritik, die hier an die verschiedenen Systeme angelegt ist, ist rein sachlich, stützt sich nicht auf ein besonderes System, sondern bringt als Maßstab der Kritik nur die allgemeine Logik und die allgemeine Erfahrung in Anwendung.

Aber in der vorliegenden Sammlung ist nicht allein eine historisch-kritische Darstellung der Religionsphilosophie der Neuzeit enthalten, sondern auch eine positive Religionsphilosophie selbst. Alle einzelnen Punkte einer solchen sind, wenngleich nicht zusammenhängend, sondern an verschiedenen Orten zur Sprache gekommen; und wiederum ist jeder einzelne Punkt nach allen Seiten hin erörtert, nicht allein was darüber bisher von den erleuchtetsten Religionsphilosophen gedacht ist, sondern auch was überhaupt darüber zu denken möglich ist. Natürlich gilt dies nur von der allgemeinen Religionsphilosophie und auch nur von ihren Hauptpunkten. Denn man übersehe nicht: die Religionsphilosophie geht zwar wie alle Philosophie von dem Gegebenen, hier von den tatsächlichen Religionen und religiösen Gefühlen aus, sie selbst aber als Spekulation ist nicht empirischer Natur; sie ist darum auch keiner Fortentwicklung fähig. Die Erkenntnis und Erklärung der tatsächlichen Religionen und religiösen Gefühle und Kultusformen werden zwar geschichtlich immer weiter erforscht und psychologisch und ethnologisch immer gründlicher erklärt werden. Das ergibt eine Religionsgeschichte, eine Religionspsychologie oder auch Religionspathologie, die mit den Ergebnissen der Forschungen weiter schreiten. Allein die eigentliche Frage der Religionsphilosophie ist doch: was ist daran wahr? Nicht: was haben die Menschen ge-

glaubt und wie sind sie dazu gekommen und was haben die verschiedenen Religionsformen kulturell oder sittlich für den einzelnen oder für die Gesellschaft geleistet? sondern: was ist daran wahr und zwar für jeden Denkenden und für jeden Standpunkt und für alle Zeiten wahr? Und hier werden schwerlich andere Gedanken oder auch nur andere Gedankenwendungen zu erwarten sein, als die, die bereits so vielfach erwogen und dargelegt sind. Für die Metaphysik und für die Psychologie erweitert und verschärft sich mit der Erfahrung nicht bloß der Ausgang der Spekulation, sondern auch die Probe für die Richtigkeit und Vollständigkeit des Denkens. Hier gibt es Fortbildungen.

Anders in der Religionsphilosophie. Die göttlichen Dinge sind nicht gegeben, hier erweitert sich der irdische Erfahrungskreis nicht, hier gibt es keine Probe der Richtigkeit. Hier liegt dem menschlichen Denken immer nur die Natur vor, die niemals die göttlichen Dinge enthüllen wird. Die Frage ist hier immer nur die eine gewesen, welches Recht haben wir, im völlig objektiven Denken diese gegebene Natur zu überschreiten und den Glauben an Gott und Unsterblichkeit zu begründen?

Um diese Punkte und was damit zusammenhängt: Gott, Freiheit (Verantwortlichkeit), Unsterblichkeit, wird es sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie immer nur handeln können. Insbesondere um die Frage der Teleologie und des substantiellen Seelenbegriffs. Gibt es objektive Gründe für die Annahme eines Gottes, so ist die Teleologie der einzige Weg dazu. Und ist die Unsterblichkeit überhaupt möglich, so ist sie verträglich nur mit dem substantiellen Seelenbegriff. Leugnet man die Schlüsse aus der Teleologie, so lehnt man die Religionsphilosophie ab. Läßt man jene als unbeantwortbar dahingestellt, so bleibt auch die Möglichkeit einer Religionsphilosophie dahingestellt. Dasselbe gilt von dem substantiellen Seelenbegriff, sofern man ihn leugnet, dahingestellt sein läßt oder für begründet ansieht. Danach richtet sich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, eine persönliche Unsterblichkeit anzunehmen.

Alle diese Versuche sind in ihren Hauptvertretern besprochen, zugleich aber auch die Versuche, auf andern Wegen, als durch das Denken, etwa durch Gefühl oder Anschauung, eine Religionsphilosophie zu begründen. Es ist nicht anzunehmen, daß sich hierüber je etwas Neues wird darbieten.

Dabei ist immer nur die allgemeine Religionsphilosophie im Auge behalten und von der positiven Theologie und deren Behauptung abgesehen, noch einen andern Weg zum Glauben an Gott zu wissen, nämlich die Offenbarung.

Nun hat es ja zu jeder Zeit Richtungen gegeben, die alle Offenbarung geleugnet und gemeint haben, alles, was man Offenbarung nennt, müsse angesehen werden, wie man sonst Aberglauben, Mythologie usw. beurteilt, jedenfalls als etwas, was unsere Überzeugung von göttlichen Dingen nicht objektiv begründen kann.

Wer auf diesem Standpunkt steht, den ich persönlich nicht teile, für den kann sich Religion nur auf Philosophie stützen, sofern der Glaube überhaupt denkend gerechtfertigt werden soll. Für die Leugner jeder Offenbarung ist also die Religionsphilosophie noch ungleich wichtiger als für den Offenbarungsgläubigen.

Vielleicht hängt damit das rege Interesse zusammen, das unsere so skeptische Zeit an der Religionsphilosophie nimmt. Möge dieses sehr berechtigte Interesse auch dieser Sammlung zu gute kommen.

Verlag von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Flügel, Otto, Abriß der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 4. Aufl. 1901. XVI u. 120 Seiten. Preis 1,60 M, eleg. geb. 2,30 M.
— — Idealismus und Materialismus der Geschichte. 1898. V und 221 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 1902. VII und 218 Seiten. Preis 3 M, geb. 3,80 M.
— — Herbart und Strümpell. (Päd. Mag. 235.) 1904. Preis 65 Pf.
— — Über das Verhältnis des Gefühls zum Intellekt in der Kindheit des Individuums und der Völker. 1905. VI u. 40 Seiten. Preis 75 Pf.
— — Über die Phantasie. 2. Aufl. (Päd. Mag. 10.) 1895. Preis 0,30 M.
— — Das Seelenleben der Tiere. 3. Auflage. 1897. IV und 176 Seiten. Preis 2,40 M, geb. 3,10 M.
— — Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 1903. 4. Aufl. VIII und 270 Seiten. Preis 3,50 M, geb. 4,50 M.
— — Die Sittenlehre Jesu. 5. Aufl. 1904. 80 Seiten. Preis 1 M 20 Pf., geb. 1 M 80 Pf.
— — F. H. Th. Allihn's Grundriß der Ethik. Neu bearbeitet und erweitert. 1898. XII und 272 Seiten. Preis 4 M, eleg. geb. 5,20 M.
— — Wille. 1899. 16 Seiten gr. 8°. Preis 0,60 M.
— — Über das Absolute in den ästhetischen Urteilen. (Päd. Mag. 167.) 1901. Preis 0,40 M.
— — Über die persönliche Unsterblichkeit. 3. Aufl. 1899. 24 S. Pr. 0,40 M.
— — A. Ritschl's Philosophische und theologische Ansichten. 3. Aufl. 1895. VIII und 244 Seiten. Preis 2 M, geb. 2,80 M.
— — Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. VI und 210 Seiten. Preis 2,50 M, geb. 3,20 M.
— — Zur Philosophie des Christentums. Abhandlungen und Betrachtungen. 1899. 127 Seiten. Preis 1,80 M, geb. 2,70 M.
— — Kant und der Protestantismus. 1900. 44 Seiten. Preis 0,70 M.
— — Richard Rothe als spekulativer Theologe. 1899. 47 S. Preis 1 M.
— — Falsche und wahre Apologetik. (Päd. Mag. 236.) 1904. Preis 75 Pf.
— — Die Religionsphilosophie in der Schule Herbarts. (Päd. Mag. 51.) 1894. Preis 0,50 M.
— — Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Heft I: Kant. 1905. VII u. 65 S. Preis 1,20 M. Heft II: Fr. H. Jacobi. 1905. XX u. 54 Seiten. Preis 1,20 M. Heft III: Drobisch und Hartenstein. 1905. VI u 88 Seiten. Preis 1,50 M. Heft IV: Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer. 1905. VI u. 72 S. Preis 1,20 M. Heft V: Schleiermacher. 1906. VI u. 128 S. Preis 2 M. Heft VI: Descartes und Malebranche. VI u. 76 S. Preis 1,25 M. Heft VII: Spinoza. 1906. VI u. 80 Seiten. Preis 1,25 M.

Baumann, Dr. **Jul.,** ordentl. Prof. der Phil. a. d. Univ. Göttingen, Über Religionen und Religion. 1905. VI u. 186 S. Preis 3,60 M.

Burk, Dr. **G.,** Sozial-Eudämonismus und Sittliche Verpflichtung. Ein Beitrag zur modernen Geistes- und Sozial-Reform. 63 Seiten. Preis 1,20 M.

Nahlowsky, Dr. **Jos. W.,** Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate. 53 Seiten. Preis 0,75 M.
— — Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. VIII und 88 Seiten. Preis 1,20 M.
— — Das Duell. Sein Widersinn u. s. moral. Verwerflichkeit. 39 S. Pr. 60 Pf.

Pokorny, J., Regierungsrat, Drei gemeinverständliche Vorträge über das Wohlgefallen am Schönen, das Pathos und die Komik. 1903. 74 S. Pr. 1,20 M.

Schilling, Dr, **Gustav,** Prof. an der Univ. Gießen, Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. 58 Seiten. Preis 0,80 M.
— — Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen d. Geistes. 2. Aufl. 24 Seiten. Preis 0,50 M.

Siebert, Dr. **Otto,** Ein kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. 1905. XVI und 318 Seiten. Preis eleg. geb. 2 M 50 Pf.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building